

GOVERNMENT OF INDIA
NATIONAL LIBRARY, CALCUTTA.

Class No.

VIII

Book No.

26

N. L. 38.

MGIPC-S8-6 LNL/56-25-7-56-50,000.

184. Rb. 90. 4.
Khayalat
by
Sullān Cīmūd

VIII. 26 184.Rb.90.10.

خیالات

(۱۸) یعنی
مجموعہ مضامین مختلفہ

جو
وقتاً فوقتاً ملک کے مشہور رسائل میں
خان میرزا سلطان احمد کسٹرس اسٹنٹ مکشرف
بندوبست میانوالی کی جانب سے
شائع ہوتے رہے

جون ۱۹۰۷ء

مطبوعہ رفاه عام سٹیم پریس لاہور

چیت نامہ گاہی عمر

184R

خیالات

21.

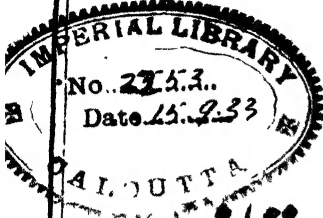
کیا ہے ؟

اس میں وہ چند مضامین ہیں جو وقتاً فوقتاً ملک کے مندرجہ ذیل مشہور و معروف رسائل میں زیب اشاعت پاتے رہے ہیں : مخزنِ دکن ریویو، زمانہ، اردوئے معلیٰ، تہذیب۔ رسالہ عصر جدید۔ اب یہ مضامین جداگانہ اور مستقل طور پر اس واسطے نہیں شائع کئے جاتے کہ ان میں کوئی خصوصیت ہو یا وہ اغلاط ادبیہ اور اسقامِ سیمہ سے محض منزہ اور برہیں بلکہ انکی یہ جداگانہ اور مستقل شاعت محض یہ یادگار ان رسائلِ محترمہ و صحائفِ معترف کے کیجاتی ہے کہ جنہیں انہیں کسی اشاعت میں شرفِ اندراج مل چکا ہے اگر ہم یہ محکمہ بنام نامی رسائلِ بلاؤڈ میسرٹ کرنے کی جرات کریں تو یہ کچھ بے موقعہ اور بے جا نہ ہوگا ۔

ہدیہ ماتنگ دستاں را بہ چہنم کم مبیں ۔

از مروت بر سرِ خوانِ تہی سرِ پوشِ باش

یکم جون ۱۹۰۷ء سلطان احمد عفی عنہ میانوالی پنجاب



اخلاق - مذہب - قانون

اُن حکومتوں اور طاقتوں کے سوا جو انوں کی اپنی تجویز سے ترتیب دی گئی ہیں اور جنہیں شخصی یا جمہوری حکومتیں کہا جاتا ہے۔ اور بھی ایسے چند ضابطے ہیں جنہیں ایک جامع حکومت یا جامع طاقت کہا جاسکتا ہے +

جیسے شخصی اور جمہوری طاقتیں یا حکومتیں کسی نہ کسی ضابطے یا اصول کی تابع ہوتی ہیں ایسے ہی چند ضابطے بھی کوئی نہ کوئی اصول یا منہج پر چلتے ہیں منجملہ اُن کے اکثر سے لوگ آشنا ہیں اور اکثر سے نا آشنا گوکل یا بعض افراد ایسے چند ضابطوں سے ناواقف اور نا آشنا ہی ہوں تاہم اُن کے تصرف اور دائرہ قبض سے باہر نہیں ہیں +

انسان بسا اوقات جن طاقتوں یا جن اثروں سے انکا کرتا ہے۔ دراصل وہ اُس پر غلبہ اور موثر ہوتے ہیں۔ اسکا انکا یا تو تجاہل عارفانہ ہے اور یا ایک قریب وہ قیاس بہہتیک مریض ڈاکٹر کے دریافت کرنے پر گہرا کرتے ہیں کہ بلا کسی اندرونی یا خارجی عارضے کے یہ عارضہ عارض ہو گیا ہے۔ لیکن اُن کا ایسا کہنا بسا اوقات غلط ثابت ہوتا ہے جب ہم دنیا جائے اسباب مانستے ہیں تو کوئی فعل یا کوئی اثر بغیر سبب کے نہیں ہونا چاہئے +

جن جن ضابطوں کی جانب ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے اُن میں سے نوع انسان

سبب سے واقعات اور کیفیات ہیں کہ شکا دقوعی یا حدوثی جب یہ معلوم نہیں اور ہم جاننے کے اس قدر باہر کیفیت کا نظارہ کیونکر ہوا اور مدھوکے عمل میں آیا۔ دراصل ہمارا علم بذاتہ محتاج اور محدود ہے اگر ہمارا علم محتاج اور محدود نہ ہوتا تو شاید یہ مسئلے دیدیے کو دنیا کا کوئی کام بھی بغیر سبب کے نہیں ہوتا ۱۲

کے متعلق تین ضابطے زیادہ تر مشہور اور ترویج میں ہیں +

الف - اخلاق -

ب - مذہب -

ج - قانون -

ان تین ضابطوں کی تمام انسانی گردہوں پر حکومت اور تصرف ہے کوئی قوم اور کوئی ملک ان ہر سہ ضوابط امدان کے اثر سے خالی نہیں کوئی سالک اور کوئی سی قوم لے لو ان تینوں میں سے کسی نہ کسی شق سے متعلق ہوگی۔ یہ جذبات ہے کہ کسی مقام میں یہ ہر سہ ضابطے مکمل پہلے اور کسی میں نامکمل کسی میں ان کی بنیاد احسن جوہ پر مبنی ہو اور کسی میں ناقص پر۔ ان ہر سہ ضوابط کی کوئی نہ کوئی غرض ہوتی ہے یا یہ کہ ان ہر سہ کا کوئی نہ کوئی نتیجہ ضرور ہونا چاہئے۔ جب یہ موثر ہیں تو ضروری ہے کہ ان کے آثار ہوں۔ اور ان کو آثار سے کوئی قوم خاص اوصاف یا خیالات سے تشعف بھی جادے۔ ہر فرد قوم یا ہر مجموعہ قوم کی نسبت یہ بحث کیجا سکتی ہے کہ +

الف - اُس کی حالت مہذب اور سلیم ہے +

ب - اُس کی حالت بین بین ہے +

ج - وہ اکثر امور اور اکثر شرائط میں گری ہوئی ہے +

دوسرے الفاظ میں ان حالات کی تعبیر یوں بھی کیجا سکتی ہے +

(۱) ایک قوم وحشت سے ہٹ کر بہت دُور جا رہی ہے +

(۲) کچھ وحشت میں ہے اور کچھ اُس سے دُور +

(۳) سراسر وحشت میں ہے +

یہ سوال کیا جائے گا۔ کہ

لے کبھی انسانیں کو کسی فرد کی قوم اور کسی ملک پر جھلکا نہ حکومت ہوتی ہے اور کبھی ہیئت مجموعی سب افراد ان کے زیر نگین ہوتے ہیں۔ کبھی ان میں فی الجملہ اتحاد ہوتا ہے۔ اور کبھی فی الجملہ انفاق۔ کبھی ان میں تیز کجانی ہو اور کبھی نہیں اس غریبی کو ملا دیا جاتا ہے کہ نمایاں فرق اور نمایاں تمیز باقی نہیں رہتی۔ اولیک ہی نام تعین کیا جاتا ہے ۱۲

”میں کوئی فرد قوم یا مجموعہ قوم صرف وجودِ اخلاق سے ان اوصاف سے تشصف ہو سکتا اور جو عدمِ وجودِ اخلاق ان اوصاف سے دور جا پڑتا ہے“
یا۔ ”مذہب ان سب امور کا حامی اور جامع ہے“

یا۔ ”قانون ان کا موجد اور سرچشمہ ہے“

یا۔ ”یتیموں، بیہیت، مجموعی عامل ہیں“

قبل اس کے کہ ہم ان میں سے ہر ایک صورت کی نسبت بحث کریں یہ دکھانا چاہیے ہیں کہ عملی اعتبارات اور مؤثرہ حالات کے اعتبار سے ان تینوں میں کیا کچھ فرق ہے۔
یا ان کی جدا گانہ تعریفیں کیا کیا ہیں۔ یا ان میں کوئی نسبت ہے۔

اخلاق سے وہ حالت یا وہ طاقت مراد ہے یا اخلاق وہ فلسفہ ہے جس سے انسان اپنے قوائے طبعی کے صحیح استعمال کا طریقہ سیکھتا اور ان امور یا باتوں سے آگاہی پاتا ہے جو اسے خود اپنی ذات یا اغیار کے مقابلے میں موجود ہستی یا زندگی میں آسائش، راحت، مسرت، عزت، اعتبار کی حیثیت سے عمل میں لانا ضروری یا لابدی ہیں یا اخلاق وہ شریعت اور وہ قانون ہے جو اسکی جو قوتِ ضمیری سے ترتیب پاتا ہے۔

مذہب وہ قانون ہے جو باحفاظہ اخلاق یا تصرفاتِ ضمیری ایک علی طاقت علتِ اعلیٰ کے منشا و مذاات تک انسان کی رسائی کرانا چاہتا اور ان ہدایات سے آگاہی بخشتا ہے۔ جو اس منزل تک اس کی رہنما ہو سکتی ہیں۔

قانون وہ ضابطہ ہے جو کسی سوسائٹی یا حکومت یا جماعت سیاسی کی جانب سے ان امور اور ان اغراض کی تکمیل اور احفاظہ کے واسطے ترتیب دیا جاتا ہے جس سے کسی سوسائٹی، کسی حکومت اور کسی جماعت سیاسی کے قواعد، احکام، رسم و رواج

۱۔ جو طرح لوگ نہیں اور مسرت میں فرق نہیں کہتے نہیں کو مسرت اور مسرت کو نہیں سمجھ لیتے ہیں۔ اس طرح خوش خوی اور اخلاق میں بھی تیز نہیں کیجاتی۔ جو لوگ خوش خوی میں لگاؤ کرتے ہیں انہیں لگتا جاتا ہے کہ وہ بڑے با اخلاق ہیں حالانکہ وہ اخلاقی حلقہ سے بہت دور ہوتے ہیں۔ خوش خوی اخلاق کا مراد نہیں ہے۔ خوش خوی ایک عیش و نشاط سے زیادہ ایک عادت ہے۔ خلاف اس کے اخلاق وہ طاقت یا وہ فلسفہ ہے جو قوتِ ضمیری کو بہت کچھ نسبت دیتا ہے۔

اس بحث میں ہمارا دئے سخن اس طرف ہے کہ کوئی فرد یا مجموعہ قوم تعظیم یا تعلیم اخلاق کے ان اوصاف سے متصف ہو سکتا ہے۔ جو ترقی اور تہذیب اور پاکیزگی کا موجب یا سر بایہ ہیں یا مذہبی یا بندگی سے یا تو فونی قیود سے۔ یا ان تینوں کی تکمیل اور تعظیم سے۔ اگر یہ کہا جائے کہ قانون کی تعظیم یا تسلیم اور تعمیل سے کوئی قوم یا فرد قوم عمدگیاں حاصل کر سکتا ہے۔ یا کوئی قوم ایک مہذب اور ترقی یافتہ قوم بن سکتی ہے۔ یا قانون کی حمایت سے کسی قوم میں اتار نیک پیدا ہو سکتے ہیں۔ سو یہ ایک ایسا انکما فلسفہ ہے جو کسی صورت میں بھی نتیجہ خیز نہیں۔ قانون جموں پر حکومت کرتا ہے نہ کہ دلوں پر فیصدی دس آدمی بھی قانون کی حیثیت ایک عمدہ قانون ہونے کے تعظیم نہیں کرتے ہیں گو کوئی قانون حیثیت ایک قانون ہونے کے بذاتہ کتنا ہی اچھا ہو لیکن اس کی حکومت اور نگرانی اغلاط اور استقام سے خالی نہیں ہوتی۔ قانون دانوں اور دوراندیشوں کے قبضے سے نکل کر تعمیل کے واسطے جاہلوں کے ہاتھ میں دیا جاتا ہے۔ قانونی میسلن میں تاویلات کی ایک دوسری حکومت ہے۔ جو اس کی اہلیت اور حقیقت پر خوفناک حملے کرتی ہے۔

قانون بیشک یہ حکم دیتا ہے کہ میں مذموں اور مجرموں کا حامی نہیں ہوں لیکن اس کے ساتھ ہی اس کے حاشیے میں لکھا ہوتا ہے۔ ”اگر تم مجھ سے بچ سکتے ہو تو میں تمہیں کوئی مداخلت نہیں کرونگا۔“ چونکہ قانون پر شکوک اور اداہام کی سخت حکومت ہے اس واسطے کہ وہ ایسا کہنے کے لئے مجبور ہے۔

قانون لوگوں کے پیچھے پیچھے چلتا اور ان کی پیروی کرتا ہے۔ جو لوگ یا جو قومیں قانون کی تعظیم اور حمایت نہیں کرتیں ان کے گھروں اور ان کی عدالتوں میں قانون اپنی ہستی چھوڑ کر ان کے رنگ میں رنگا جاتا ہے۔

قانون کی یہ غرض نہیں ہے کہ لوگوں اور محکموں کا اپنے تئیں ایک اخلاقی حکم

۱۱۔ یہ اس واسطے کہ درجہ کی سیاسی یا حکومتی قانون میں بذاتہ کوئی صداقت اور حرمت نہیں ہے۔ یا تو ان کا مواد اخلاقی اور مذہبی عکس ہوتا ہے اور یا لوگوں کے رجواجات اور موجودہ نظائر سے انکس کیا جاتا ہے۔

جب لوگ بدل جاتے ہیں تو قانون بھی ان کی پیروی کرتا ہے ۱۲

ثابت کرے بلکہ یہ ایک خاص اثر سے اس میں ان خاص اغراض سے اس و امان ظلم رکھے جو اس کی صعد حکومت میں ہے۔ قانون ایک چرکیہ مار یا ایک ہوشیار جانف ہے۔ اس کا فرض حفاظت کرنا ہے۔ زیر کرجن کے گھروں کی حفاظت کرتا ہے۔ ان میں کیا کچھ بھرا ہے۔ سیاسی تاریخین بتلاتی ہیں کہ کوئی قوم محض قانون کی طفیل کبھی مہذب اور شائستہ نہیں ہو سکتی۔ سیاست قانون یا جیل کی ہمتیں اور جرائنوں کی شلیس سزاؤں کے کاغذات یا احکام وضاحت سے بتلا سکتے ہیں کہ قانونی شروط یا قیود سے لوگوں میں شائستگی اور صلاحیت کہاں تک آتی ہے اور لوگ کس درجے تک قانونی مواد سے صالح یا نیک بننے کی کوشش کرتے ہیں۔ جب کوئی خارجی قوم کسی دوسری قوم اور دوسرے ملک پر حکمران ہوتی ہے تو قانون کی نئی بنیاد رکھتی ہے۔ جو اس امر کا ثبوت ہے کہ لوگوں کی اصلی صلاحیت کی خاطر قانون نہیں بنایا جاتا۔ بلکہ حکومت جدید کی پابجائی اور احکام کی خاطر۔ اگر چند امور صلاحیت کے بھی اس میں شامل ہوتے ہیں تو وہ اس کی اصلی غرض فوت نہیں ہونے دیتے ایک حکیم سے پوچھا گیا تھا۔

”لوگ قانون سیاسی کی جانب کب رجوع کرتے ہیں یا کن لوگوں میں سیاسی قوانین کی حرمت ہوتی ہے؟“

حکیم موصوف نے کہا کہ۔ ”اُنہی لوگوں میں سیاسی قانون کی حرمت اور تعمیم ہوتی ہے جو ظلتی اور مذہبی قانون سے فی الجملہ دور جا چکے ہیں۔ جن قوموں کے اخلاق اچھے ہیں ان میں یہ اس قانون محض بیکار ہے۔“

جو چور یا جو ٹاکو صرف اس ڈر سے چوری نہیں کرتا اور ڈاکا نہیں مارتا کہ قانون اس کا حامی نہیں ہے

لے ہمارے ہندوستان میں برٹش قوانین کی کمی نہیں ہے۔ نئے دن کوئی نئی جاری ہو ہی چکا ہے۔ کیا ان قوانین سے فوجداری اور عدولانی مالی تنازعات میں کمی آگئی ہو؟ جیلخانوں کی سالانہ رپورٹیں اس اظہار کیلئے ایک کافی ضمانت ہیں کہ خلاف صلاحیت دن بدن جرائم اور مجرموں کی تعداد میں ترقی ہو۔ جو اس کا زہد ثبوت ہے۔ قانون سیاسی اصلی صلاحیت کا حامی یا کفیل نہیں ہے۔ قانون سیاسی منوی امور اور جزئیات کی باز پرس نہیں کرتا لیکن انہی امور میں جو بے گناہ منوی امور اور جزئیات کی کمی باز پرس کرتا ہے۔

ہے دراصل وہ اگرچہ علما چوپا ڈاکو نہیں ہے لیکن خیالاً یا نیتاً چور ہے۔ چور کا قانون سیاسی
 فیثوں پر حکومت نہیں کرتا۔ اس واسطے لوگوں کے دل درست نہیں کر سکتا +
 اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہم میں صلاحیت اور تہذیب کی روح پھٹکے اور ہم ترقی یافتہ
 قوموں کی طرح ہو جاویں تو اسکا علاج یہ نہیں ہے کہ ہم قانون سیاسی کی حمایت میں
 آجاویں۔ بلکہ یہ کہ بوجہ اخلاقی اور مذہبی حمایت کے قانون سیاسی سے ہمیشہ کیواسطے
 سبک دوش ہو جاویں۔ جب قانون سیاسی ہمیں کچھ سکھائے تو ہم اُسے جواب میں کہیں۔
 ”آپ کی ہربانی نہیں آپ کی کوئی ضرورت نہیں جب آپ کی حمايت خود اپنے تئیں
 ہی نہیں بچاتی تو ہمیں کیا بچا سیکگی۔“

ایک پورا نامقول ہے۔ ”جو قانون سیاسی کو نہ نظر نہیں رکھتا ہے وہ حکومت کرتا ہے۔“
 مطلب انہی کا یہ ہے کہ وہ حکومت کی دست برد سے محفوظ یا مومن رہتا ہے۔
 اس سے زیادہ ضروری قول ہے جو اخلاقی قوانین اور مذہبی قیود کی عزت کرتا ہے وہ قانون
 سے بالکل مستغنی ہو جاتا ہے۔ اور حکومت کی اُن ضوابط سے حرمت اور عزت کرتا ہے جو
 اُسکا حق ہیں۔ لوگ کہیں گے وہ کونسا اخلاقی مجموعہ ہے جس کی ہم تعظیم اور عزت کریں۔
 آیا اُس کا وجود کتابوں اور بعض سائل میں ہے یا لوگوں کے سینوں اور دماغوں میں تلاش
 کریں۔ اُن میں اختلاف ہے جیسے کہ مذہب میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ خلاف اس کے قانون
 سیاسی میں وقت مقررہ کے واسطے ایسا اختلاف تو نہیں ہیں کہتا ہوں نہ کتابیں ڈھونڈو۔
 نہ رسائل کی گھر ڈھونڈیں شامل ہو۔ نہ سینے ٹوٹو اور نہ دلوں کو جانچو نہ دماغوں میں چھان بین
 کرو اور نہ ادھر ادھر ٹھیکو۔ اخلاق کی کتاب کشادہ ہے۔ اور تمہارا سے دل ہی سے اُس کی
 نیما دپڑی ہے۔ اگر تم غور کرو گے تو تمہارا اپنا دل ہی تمہارا سے لئے ایک مہربان استاد کا کام
 دیکھا۔ کیا جب کبھی تم نے کوئی بد ارادہ کیا ہے اُسوقت تمہارا سے اخلاق سے کوئی مزاحمت
 صدا نہیں آئی۔ سچ کہو گھر کسی کی طرح کتنی دفعہ ٹک ٹک کی آواز آئی تھی یہی اخلاق بتی ہے

ملہ یہاں ترقی سے مراد محض دولت و ثروت نہیں ہے۔ بلکہ وہ حالت ہے جو لوگوں پر نیکی اور صلاحیت ہے حکومت
 کرتی ہے جو درشتندی اور اخلاص دونوں میں ملانیت بخش ہوتی ہے ۱۲

جو تمہیں ہر گھڑی مل رہا ہے۔ دَنِّیَ اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تَنْفَعُوْنَ۔

اس کے سوائے قدرت نے تمہارے سامنے ایک اور نظارے کی کتاب کھول رکھی ہے اُسے غور کی نگاہوں سے دیکھو۔ اخلاقی فلسفہ اخلاقی کتابیں تمہارے ہی افعال اور اعمال کا پتہ دیتی ہیں۔ تم جو کچھ کرتے ہو ایک فلسفی یا نہیں ایک ضابطہ کی صورت میں لا کر باعتبار سود مندی اور ناسود مندی کے تمہیں دکھاتا ہے *

اخلاقی فلسفہ تمہیں نئی فلسفے سے مستغنی نہیں کرتا۔ بلکہ وہ نئی فلسفے کا حامی اور ترویج دہی ایسے ہی مذہب بھی اخلاقی فلسفہ اپنے میں لئے ہوئے ہے۔ جب قومیں اور افراد قوم اخلاقی سے گرجاتے ہیں۔ اور ان میں اخلاق کی وقعت حُرمت باقی نہیں رہتی۔ تو اُس کا نتیجہ نئی نفرت ہوتی ہے۔ مذہب اخلاق میں سوائے اُس کے کچھ اور پیش نہیں کرتا ہے۔ کہ اخلاقی فلسفہ اُس حالت میں بہتر درجہ قابل حُرمت و قابل تعظیم ہے۔ جب اس میں جو د باری جزو عظم ہو۔ اخلاق ضمیمہ سے نشوونما پاتا ہے۔ اور اُس کا آمدہ بھی ہے۔ کوئی ضمیمہ وجود باری کے خیال سے مترا نہیں ہے۔ ہر ضمیمہ اُس پر شاہد ہے۔ ضمیمہ نہیں بلکہ ساری مخلوق اُس کی ضرورت اور وجود کو ثابت کر رہی ہے۔ جسے ساری مخلوق معرضِ ظہار میں لا رہی ہے۔ وہ ایک چھوٹے سے ضمیمہ میں ودیعت کیا گیا ہے۔

پَر تَوْشَنَتِ زَنَکُجِ دَر زَمِیْنِ وَاَسْمَاں

در جرمِ سینہ حیرانم کہ چوں جا کر و

یہ مطلب نہیں کہ اخلاقی فلسفہ میں خدا کا ذکر نہیں ہے۔ یا وہ اُس سے منکر ہے۔ بحث یہ ہے کہ جب بالخصوص خدائی طاقتوں اور خدائی اوصاف کی حیثیت سے اخلاق کی نسبت بحث ہوتی ہے تو اُسے مذہب کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ورنہ مذہب اور اخلاقی فلسفہ دو نہیں ہیں۔ اگر کبھی ان میں مخالفت پیش کی جاتی ہے۔ تو وہ بے بنیاد علم کا تصور ہے۔ بلکہ جمہوریت حقیقت الامر جب کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ مذہب کے کیا ضرورت ہے کیوں اُس کی پابندی کیجاوے

لے ہم اس مضمون میں بحث نہیں کیے کہ مذہب کی ضرورت کہاں کہاں ہو اور خود انسان کی توجہ ضمیمہ انسان کا اُس وحدت کی طاق کس جیل پر لگائی ہو یہ ہم نے اس صورت کی بابت رسالہ مذہب میں مفصل بحث کی ہو یہاں اس کا اعادہ غرضی نہیں سمجھتے ۱۱

تو دوسرے الفاظ میں اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ کیوں اخلاق کی پابندی کیجاوے۔ اُس کی کیا ضرورت ہے۔ اگر ہم کہیں کہ کیا اخلاق کی ضرورت نہیں ہے تو ہر کہہ دہر کہہ اٹھیں گے کیوں۔ ضرورت نہیں۔ سخت ضرورت ہے۔ حرف الفاظ کے ایر پھر سے درجہ ذہب سے انکار کیا جاتا ہے۔ یا اُس کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی جاتی۔ ورنہ سب اُس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ سب کی خواہش ہے کہ آزاد ہو جائیں۔ اور کوئی پابندی نہ رہے۔ لیکن یہ بہت مشکل ہے جو اپنے تئیں آزاد سمجھتے ہیں وہ قید مذہب یا قید اخلاق سے نکل کر اور بھی ناگفتہ بہ مشکلات میں پھنس جاتے ہیں۔ کیا کوئی شخص اُس دنیا میں آزاد مطلق ہے؟ کوئی نہیں۔

کیا کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ میں پابند نہیں ہوں۔ کوئی نہیں۔

آدروں کا تقید اور پابندی جدار بننے دو اپنی رائے کی پابندیاں ہی دم نہیں لینے دیتیں خیالات اور آرزو کی پابندی یا قید کیسی خوفناک پابندی یا قید ہے۔ پہلے اس سے رانی کھپروانہ لے لو پھر اخلاق اور مذہب کی پابندی سے نکلنے کی کوشش کرنا۔

تو کار زمین را نکو با ختی

کہ با آسماں ہم پر پختی

کوئی قوم اور کوئی فرد قوم اُس وقت تک ترقی یافتہ نہیں کہلا سکتا جب تک اُس کے اخلاق درست نہ ہوں۔ اور کوئی اخلاقی نصاب اُس وقت تک با حُرمت نہیں سمجھا جاسکتا جب تک کہ اُس میں مذہبی رُوح نہ ہو۔

تعلیم ایک روشنی ہے لیکن جب تک یہ روشنی اخلاقی منابر اور مذہبی معابر پر نہ پڑے اور اُن سے احساس کر کے نہ آئے تب تک اسے وہ کمال نہیں حاصل ہو سکتا جس کی ضرورت ہے۔

تعلیم تو اعداد کا مجموعہ ہے اور اخلاقی بہت عمل ہیں۔ صرف علم کام نہیں دے سکتا۔ عمل کی سخت ضرورت ہے۔ سوچو اور سمجھو سیاسی قانون نے تمہارے افعال اور اعمال کی کہاں تک درستگی کی ہے۔ اور تمہارے ذاتی نظائر نے تمہارے دیگر افعال کی

پر کیسا اثر ڈالا ہے۔ ہم میں سے ایک دوسرے کے واسطے ایک نظیری قانون ہے۔
کیا اس صورت میں ضرورت نہیں کہ ہم میں اچھی نظیریں پائی جائیں +

ہستی کے دو پہلو

بقول ایک فلاسفر کے انسان کے واسطے مطالعہ کے لئے کوئی شے انسان
سے بہتر نہیں ہے۔ ایکے قریب قریب ان الفاظ میں بھی یہ مضمون ادا کیا گیا ہے۔
سن عرف نفسہ فقد عرف ربہ۔ اس فقرہ میں عرفان نفسی عرفانِ ربی سے مشروط
کیا گیا ہے اس اشتراط سے اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ اپنی ذات کا عرفان مستلزم
عرفان ذاتِ غیر ہے یا یہ کہ سب سے اول اپنی ذات کا عرفان لازمی ہے۔
ہماری ہستی کے دو حصے ہیں۔

(۱) خارجی

(۲) وجدانی

گو بناوٹ اور ساخت میں یہ دونوں حصے جدا جدا ہوں لیکن بظاہر بجا نظر کریں
اور تالیف جدا گانہ نہیں ہیں ایک حصہ کو دوسرے حصے سے ایک تعلق اور تالف ہے
بظاہر حالات ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ ایک حصہ بغیر دوسرے حصے کے قائم نہیں رہ سکتا یا ایک
حصہ کا قیام دوسرے حصے کے ثبات اور قیام پر موقوف ہے لیکن درحقیقت یہ دونوں
حصے باوجود اس لطیف تالف اور ترکیب کے بھی جدا گانہ ہیں +

بسطح آنکھ بغیر روشنی اور ضیاء کے محض ناکامل یا ناکارہ ہے اسی طرح بظاہر
حالات ظاہری روشنی بغیر آنکھ کے بے مصرف ہے اگر ہم اس قوتِ باصرہ کو جو ہر ایک
بھیہ آنکھ میں پائی جاتی ہے ایک لمحہ کے لئے دائرہ چشم کے بغیر تصور کریں تو آنکھ کا کوئی

کامل وجود تصور نہوگا اسی طرح اگر کسی آنکھ کو بغیر قوت باصرہ کے ذہن میں لائیں تو اُسکا بھی وجود کا عدم ہوگا ایسے ہی اگر ہم اپنی ہستی کے خارجی حصہ کو وجدانی حصے سے الگ کر کے دیکھیں تو بظاہر حالات دونوں حصوں میں فتور پڑ جائیگا اور وہ سود منہ ترکیب دونوں حصوں کے اتصال سے حاصل ہے باقی زیریںگی +

باد وجود اسکے ج طرح آنکھ سے روشنی جدا ہے اور وہ بجائے خود ایک اور طاقت ہے اس طرح ہمارا وجدان بھی بجائے خود ہمارے خارجی حصوں سے جدا گنا اور ایک علیحدہ طاقت ہے ہم نہیں کہہ سکتے کہ آنکھ سے روشنی دور یا جدا ہو کر کس طبقہ میں جا ملتی ہے یا کسی روشن طبقہ میں لجا تی ہے یا کسی ظلمت میں فنا ہو جاتی ہے +
یہ وہ روشنی یا وہ ضیا ہے جو وجدانی روشنی سے کچھ بھی نسبت نہیں رکھتی کیونکہ یہ روشنی ایک عارضی روشنی کی محتاج ہے اور وجدانی روشنی اُس روشنی سے نکلی ہے جسے تقدس اور لازوال قیام حاصل ہے +

و عارضی ضیا یا عارضی روشنی کا قیام اور نور بالعوارض ہے جب عوارض نہیں رہتے وہ بھی دور ہو جاتی ہے وجدانی ضیا یا وجدانی روشنی کو چند عوارض سے بھی تعلق رکھتی ہے لیکن وہ عوارض کے بعد بھی قائم رہتی ہے ہمارا خیال ہے کہ خارجی حصوں یا عوارض سے جدا ہونے کے بعد وجدانی روشنی یا ضیا کا محض فنا ہو جانا موردن نہیں جب ایک عارضی نور یا ضیا اپنے عارضی مرکز سے ہٹ کر ایک دوسری بڑی روشنی میں جا ملتی ہے گو وہ عوارض سے تعلق نہیں رکھتی لیکن ایک بڑی روشنی کے دائرہ کے قیام تک اُس کو بھی فنا نہیں تو کس طرح کہا جائے کہ وجدانی آفتاب کی روشنی اجیر پر کسی اعلیٰ طاقت سے نہیں جا ملے گی۔ یا اُسکا مقرر کوئی خاص مرحلہ نہیں ہوگا جو لوگ قدم عالم کے قائل ہیں وہ اگرچہ عوارض کا عدم مانتے ہوں لیکن ذات کا عدم نہیں مانتے ہر ایک قسم کی خارجی روشنی عارض بالعوارض ہے ذات یا عین ضیا سے خارج یا باہر نہیں پس کوئی وجد نہیں کہ اپنے عارضی محل کے انفراق سے عین کو عدم لازم آ سکے +
یہ بحث جدا ہے کہ ایک عین کا انفراق محل کے بعد اتصال کس سے ہوگا یا ہونا چاہئے

ہم نے شروع میں کہا تھا کہ ہماری ہستی کے دو حصے ہیں خارجی اور وجدانی ان دونوں حصوں میں قدرت نے دو قوتیں ولایت کی ہیں ایک کو ادراک خارجی کہتے ہیں اور دوسرے کو ادراک باطنی یا وجدانی۔

ادراک خارجی وہ ہے جو ظاہری حواس سے متعلق ہے ظاہری حواس کے ذریعہ سے ہم معلوم کرتے ہیں کہ عالم خارجی میں کیا موجود ہے یا کیا واقعہ ہوتا ہے۔ وجدانی ادراک سے ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ عالم باطنی یعنی عالم فکر میں کیا موجود ہے اور کیا واقعہ ہوتا ہے +

یہ بات ثابت ہے کہ ہم حقیقتاً ایک علم حاصل کرتے ہیں کیونکہ ہم میں ایک قوت علیہ موجود ہے ادراک خارجی کی بابت زیادہ دلائل لانے کی ضرورت نہیں کیونکہ شخص ہر روز حواس ظاہری کے ذریعہ سے ایک علم حاصل کرتا ہے اور یہ سلسلہ اُس کی اخیر زندگی تک چلتا جاتا ہے۔

قدرت نے ہمیں جو قدر ظاہری حواس بخشے ہیں وہ اپنی اپنی جگہ لگاتار ایک سلسلہ سے کام کر رہے ہیں اور اپنے تئیں ایک قاعدہ سے مفوض ڈیوٹی پر موجد رکھتے ہیں یہ جذبات ہے کہ کبھی بیرونی حوادث سے انہیں تفرقہ پڑ جاوے +

حواس خارجی میں بذاتہ کوئی علم نہیں ہے البتہ قوت ادراک موجود ہے یا یوں کہئے کہ حواس ظاہری آلات حصول علم ہیں بجائے خود علم نہیں ہیں ہاں نفس علم کے اعتبار سے معلومات میں داخل ہیں +

ظاہری حواس کیا چیز یا کیسی طاقت ہیں +

حواس ظاہری سے وہ چیز یا وہ طاقت مراد ہے جس سے ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ عالم خارجی میں کیا موجود ہے یا کیا واقعہ ہوتا ہے +

حواس بجائے خود موجود ہیں جو موجود ہے وہ ایک معلوم ہے اس لحاظ سے حواس بھی داخل معلومات ہیں +

ہم جو کچھ اپنے ارد گرد دیکھتے۔ سنتے۔ سونگھتے۔ محسوس کرتے ہیں وہ ہمارے حواس

ظاہری نگاہی اور اک ہے اور اسی اور لک یا احساس کا نام آہد اک خارجی ہے +
 جو کچھ ہم اور اک خارجی کے ذریعہ سے حاصل کرتے ہیں وہ حواس ہی تک محدود نہیں
 رہتا بلکہ ہمارے وجدان یا باطن سے بھی اُسے ایک تعلق یا ایک نسبت حاصل ہے۔
 اور جو کچھ ہمارے وجدان سے اُٹھتا یا ہمارے وجدان میں موجود ہے خارج میں ہی اُسی
 کافی الجملہ ظہور ہوتا ہے حواس ظاہری ہی اُس سے متاثر ہوتے ہیں +
 ہم ایک عجیب وکلش آواز سنتے ہیں یہ ایک خارجی ادماک ہے جب یہ آواز ہمارے
 دماغ اور دل میں پہنچتی ہے تو اُس سے دل میں ایک قسم کا سرور پیدا ہوتا ہے اور اُس سرور
 کے ساتھ ہی ہمارے تفکیر میں ایک خاص توجہ پیدا ہو کر ایک زالی حالت یا نرالا سماں
 بندہ جاتا ہے +

خوبصورتی ایک خارجی اور وقت نظر ہے آنکھیں اُس کا عکس لیتی ہیں بغور
 انعکاس لپیر ایک چوٹ لگتی ہے اور انسان بھر تفکر میں ڈوب جاتا ہے یہاں تک کہ بعض
 اوقات بعض مضبوط دل انسانوں کے حواس ہی مختل ہو جاتے ہیں۔ نفس علیٰ ہذا۔
 خارجی ذرائع یا خارجی حواس سے ہم جو کچھ حاصل کرتے ہیں وہ ہمارے حواسی
 معلومات یا کیفیات ہیں تو ایسے تمام معلومات یا کیفیات کو ہماری وجدانی طاقتوں اور
 تصرفات سے ہی ایک خاص نسبت ہے اور وجدان نے ہی اُن سے اپنا حصہ حاصل
 کیا ہے لیکن چونکہ اُن کا ذریعہ شروع سے حواس ہی رہے ہیں اسلئے انہیں حواسی
 کہنا زیادہ تر موزوں ہے +

ہم جو کچھ بذریعہ حواس ظاہری حاصل کرتے ہیں وہ بلحاظ جدا گانہ اعتبارات
 کے مختلف ناموں سے موسوم ہے جب ہم چند ظہورات متواترہ یا واقعات متوالزمانہ کا
 علم حاصل کرتے ہیں تو اسکو تاریخ کہتے ہیں اور جب ہم قدرتی ترتیب اور ضابطہ خلقت
 کو پاتے ہیں تو اُسے ایک نسبت سے نیچرل ہسٹری اور دوسری نسبت سے علم موجودات
 کہینگے۔ جب ہم اشیاء کے تعلقات اور موجودات کی باہمی نسبتوں اور علانیہ کو مشاہدہ
 کے ایک ضابطہ میں لاتے ہیں تو اُنکو ترتیب یا سلسلہ یا تمدن کہا جاتا ہے

اور آگے چلکر ہم اسی شاخ میں سے پولیکل اکائی کا مسئلہ نکال لیتے ہیں +
جب ہم مشابہات اور خارجی اور اکات سے ایک قول دوسرے قول سے بلحاظ
صدائق مطالب منتخب کرتے ہیں تو اسے اصول انتخاب یا دوسرے الفاظ میں
منطق کہتے ہیں +

ہم دیکھتے ہیں کہ پھر جب اوپر پہنچا جاوے تو ہمیشہ نیچے گرتا ہے دہواں اوپر
چڑھتا ہے موسم بہار میں پتیاں نکلتی ہیں اور موسم خزاں میں گر جاتی ہیں اس مشاہدہ
سے ہم علوم اور فنون کی کئی ایک اوقیعتی شاخیں نکالتے اور ان سے ثمر تجربہ اُٹھاتے
ہیں کسی شاخ کو کوشش ثقل اور کیکو متناطیسی قرار دیتے ہیں +

جب ہم ایک معلول دیکھتے ہیں تو اسکی علت تلاش کرتے ہیں گو اقتضا سے
علل تک ہم نہ پہنچیں لیکن ہمارے خیال یقین کے رتبہ تک پہنچ جاتا ہے کہ کوئی
معلول بغیر کسی علت کے نہیں ہے اس تجربے یا مشاہدہ سے ہم نے علت و معلول
کا قانون بنایا ہے +

یہی قانون ان تمام ترقیات کا موجب ہو رہا ہے اور اسی قانون سے ہم نے
ایک علت العلل کی ذات کو پایا ہے۔ اسی قانون نے دنیا میں مذاہب کی بنیاد رکھی ہے۔
انسانی جماعتوں میں اسوقت جس قدر خیر و علوم اور فنون کا پایا جاتا ہے۔ اگرچہ
ان میں بہت کچھ حصہ ہمارے ظاہری حواس کا بھی ہے لیکن اگر ظاہری حواس
کے ساتھ وجدانی طاقتیں شامل نہ ہوتیں تو ظاہری حواس کو یہ کامیابی نہ نصیب ہوتی +
جس حکیم نے ایک معلول سے علت کا سلسلہ نکالا تھا اور جرح سے اخیر پر
علت و معلول کا قانون بنگیا اسکو علت العلل کے خیال تک کس نے پہنچایا اور
اور وہ کس طرح ایک عظیم الشال سلسلہ تک جا پہنچا صرف ظاہری حواسوں نے
ہی نہیں بلکہ اس وجدانی طاقت اور وجدانی نور نے جو ہر ایک انسان کے اندر
ودیعت کیا گیا ہے اور جس سے کوئی ذات خالی نہیں +

آنکھ۔ کان۔ ناک۔ کایہ کام نہ تھا کہ اس مقدس سلسلہ تک پہنچ جاویں یہ اُسی

طاقت اور اسی نور کا کام تھا جو اسی غرض کے لئے ہر انسان کو دیا گیا ہے چاہو اسکو
نور ضمیر کھلو اور چاہو کالشنس چاہو نور قلب چاہو امدادی ازلی۔ یہ وہی نور ہے جو
انسان کو چاہے ظلمت سے نکال ایک روشنی میں لے آتا ہے +

اگر ہمارے ظاہری حواس کے ادراکات ہی پر سب کچھ موقوف ہوتا اور وجدانی
طاقتیں اُن کی معاون نہ ہوتیں تو استعداد ترقی کہاں ہوتی آنکھ جو کچھ دیکھتی کان
جو کچھ سنتے ہیں وجدانی طاقتیں اُن پر غور کرتی ہیں اور وہ نتائج نکالتی ہیں جو حیرت
خیز ہوتے ہیں +

جب آنکھوں نے ایک پتھر کو اوپر جاتے اور نیچے گرتے دیکھا تو یہ ایک معمولی
واقعہ تھا اس میں کوئی عجیب بات نہ تھی کیونکہ صدقہ و فدا ایسا ہوتا ہے لیکن جب عالم
تفکر میں یہ معمولی واقعہ پہنچا گیا تو یہی واقعہ ایک غیر معمولی واقعہ ہو کر قیمتی معلومات
کا موجب ہو گیا +

ہم جو کچھ یا جو واقعات حواس ظاہری کے ذریعہ سے حاصل کرتے ہیں اُس
کے اکثر اجزاء کی تکمیل اُس وقت ہوتی ہے جب وہ وجدانی مشین میں سے نکل جاتے
ہیں تاوقتیکہ اس مشین میں سے نہ نکلیں نامکمل رہتے ہیں +

ظاہری ادراک کے ساتھ ہی وجدانی ادراک یا وجدانی تصرف شروع ہو جاتا ہے
آنکھیں دیکھتی اور کان سنتے ہیں اسکے ساتھ ہی دل یا وجدان پر بھی ایک چوٹ لگتی
ہے اور وجدان بھی کام میں لگ جاتا ہے یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اُس نے کوئی شے
دیکھی ہو یا کوئی واقعہ سنا ہو امداد اُس کے وجدان میں حرکت نہ ہوئی ہو یا اُس کی
وجدانی مشین نہ چل پڑی ہو +

ایک چیز پر ناگہان ہماری نگاہ پڑتی ہے اور اُسکے ساتھ ہی ہمارے دل و
دماغ میں ایک فوری اثر ہونے لگتا ہے ہم ایک آواز سنتے ہیں اور اُسکے ساتھ ہی
اپنے دل میں بھی ایک شائبہ پاتے ہیں یہ کیا ہے وہی وجدانی ادراک اور ہماری
باطنی تصرف۔ اس فوری اثر اور فوری تصرف نے بعض کو اس دھوکے میں ڈال

رکھا ہے گمراہ اور گمراہی اور ادراک و جدائی دراصل ایک ہی عمل یا ایک ہی طاقت ہے
ایسا خیال کرنا ایک فاش غلطی ہے ہر دو ادراک جدا گانہ نہیں لیکن ان دونوں
میں ایک لطیف اور باریک نسبت ہے لطیف نسبت ہونے کی وجہ سے ادراک
خارجی و جدان میں فوراً منعکس ہو جاتا ہے و جدان ایک لطیف اور فوری منجذب طاقت
ہے جس طرح ہر وجود شیشہ کے مقابل آنے سے فوراً شیشہ میں منعکس ہو جاتا ہے
اسی طرح ہر ادراک خارجی بغیر عمل پذیر ہونے کے و جدان میں منعکس ہو جاتا ہے۔
اسکا ثبوت اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہمارا ہر ایک خارجی ادراک

و جدان میں منعکس ہوئے بغیر رہتا ہی نہیں +

ایک فلاسفر کہتا ہے انسان عالم کا مقیاس ہے اس فقرے سے ثابت ہوتا ہے
کہ انسان دونوں طریق پر مقیاس عالم ہے +
یعنی ظاہر و باطن۔

ظاہری ادراکات کا عکس گو و جدان پر فوری ہوتا ہے لیکن جدائی ادراکات
کا اثر یا عکس ظاہری حواس پر بالکل تیرا یا بالعموم نہیں پڑتا ہم جو کچھ عالمِ فکر میں پاتے
یا دیکھتے ہیں یا جو واقعات ہمارے مطالعے میں آتے ہیں اُن میں سے اکثر حصہ ہمارے
ظاہری حواس سے مخفی رہتا ہے اور سچ تو یہ ہے کہ ظاہری حواس اُس حصہ کو
پا ہی نہیں سکتے +

اور اُس کی ضرورت بھی کچھ نہیں کیونکہ اگر ظاہری حواس کو تمام مطالبِ جلدیہ
پر عبور بھی ہو جاوے تو ظاہری حواس اُن میں کوئی ترقی نہیں کر سکتے خلاف اسکے
و جدان ظاہری حواس کے مقاصد اور محصولات میں تصرف کر کے ترقی کر سکتا ہے
کیونکہ اُس میں قوتِ فکر موجود ہے +

حواس ظاہری کی یہ کمی اسبابِ بردالت کرتی ہے کہ وہ و جدان کے مقابلہ
میں محدود العلم یا ضعیف الاعمال ہیں انہیں صرف اُس قدر حاصل ہو سکتا ہے
جو وہ ظاہر میں محسوس کرتے ہیں انہیں صرف دیکھتی ہیں اور کان سنتے ہیں زبان

گفتگو کرتی اور قوتِ شامہ سونگھتی ہے یا یہ کہ محسوس واقعات اور درکِ کیفیات کو وجدان تک پہنچا دیتی ہیں اس سے زیادہ کچھ نہیں کرتیں نہ تو ان میں قوتِ تفکر ہے اور نہ طاقتِ تمیز اور ادراکِ خوض +

ظاہری حواس ایک واقعہ کا ادراک کرتے ہیں اور پہرے فوراً چھوڑنے پر تیار ہو جاتے ہیں۔ اگر اسی حالت میں وجدانی طاقتیں محصور یا مددِ خیالات کو محفوظ نہ رکھیں اور ان کو عالمِ تفکر میں نہ لچا دیں تو شاید کسی واقعہ یا کسی منظر کی ہی حقیقت نہ کھل سکے +

ہم جانتے ہیں کہ ہم میں ایک قوتِ علیہ موجود ہے اور یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ اس قوتِ علیہ کے ساتھ ہی ایک اور قوتِ تفکر اور طاقتِ قیاس بھی ہم میں مودعہ ہے۔ اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ہمارے عالمِ تفکر یا عالمِ باطنی میں کیا کچھ واقعہ ہوتا یا کیا کچھ موجود ہے اور یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ اس عالمِ تفکر کے علاوہ ایک اور عالمِ خارجی میں بھی ہم کچھ واقعات یا موجودات رکھتے ہیں جس میں عالمِ تفکر ہی تصرف کرتا ہے، ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ یہ دونوں طاقتیں یا دونوں حالتیں جدا گانہ ہیں +

جب ہم ان سب باتوں سے واقف یا شناسا ہیں تو کیا وجہ ہے کہ ہم ہمیشہ ظاہری اور اکات اور خارجی تصرفات ہی سے کام لیتے اور انہیں میں گن رہتے ہیں یوں اگرچہ ہم ہمزہ وجدانی طاقتوں سے بھی کام لیتے ہیں اور ہمارا کوئی خارجی مسئلہ لال وجدانی تصرف سے خالی نہیں رہتا لیکن پہرہ ہی بسا اوقات ہم اپنے تئیں وجدانی الواریا تصرف سے بے بہرہ اور نامحرم ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور بالفاظِ دیگر کہتے ہیں کہ ہم میں درجہِ نوری وجدانی طاقت نہیں ہے اور وہ کسی اعلیٰ مفہوم میں لی بھی نہیں جاسکتی ہے +

ہم ایک دوست کے ساتھ کوئی گفتگو یا بحث کرتے ہیں اور دوسرے لوگ ہمیں ایسا سرگرم دیکھ کر خیال کرتے ہیں کہ ہمیں دنیا و مافیہا کی کوئی خبر نہیں مگر باوجود اس برگرہی اور مصروفیت کے بھی ہمارا اندرمان یا وجدان ایک تیسرے خیال یا تیسری

بحث میں اندر ہی اندر مصروف ہوتا ہے ہم کو ظاہر میں ایک دوسرے آدمی سے بات چیت کرتے ہیں لیکن دل ہی دل میں کچھ اور بھی کئے جاتے ہیں کیا ہماری یہ اندرونی مصروفیت اور لگاتار تحریک ثابت نہیں کرتا کہ ہمارے ظاہری حواس کے سوائے ایک اور طاقت بھی ہمارے اندرون موجود ہے جو دیکھنے چومنے سے برتر ہے اور لگاتار کام کر رہی ہے اور جو اپنے مسلسل تصرف اور لگاتار کام سے کبھی خالی نہیں رہتی + آج بھی بند کر کے کانوں میں روئی دے کر منہ سے ایک لفظ بھی نہ بولو نہ حرکت کرو اور نہ جنبش پر دیکھو کہ اس عمل سے تمہاری اندرونی طاقت تصرف اور کام کرنے سے رک گئی ہے یا اس میں کچھ فرق آگیا ہے اگر اس میں کچھ فرق نہیں آیا ہے اور وہ برابر مصروف رہی ہے تو کہنا ہی پڑے گا کہ یہ طاقت بجائے خود ایک اور طاقت ہے اور اس طاقت کی بدولت اور اکات خارجی کی اصلاح یا تقویت یا جملا ہوتی ہے یہی ایک طاقت ہے جو ہماری انسانیت کا ایک بڑا بھاری پرزہ یا رکن ہے یہی ایک طاقت ہے جو انسان کو اعلیٰ مراتب پر پہنچاتی ہے۔ یہی ایک طاقت ہے جو انسان کو دیگر حیوانات اور موجودات سے جدا کرتی ہے +

جن لوگوں نے حلال اور حلال کو متفادات نگاہوں سے نہیں دیکھا ہے اور کبریٰ نظروں سے اُن میں تمیز نہیں کی وہ نہیں جانتے کہ۔ ان دونوں میں

دال، کس قسم کی نسبت ہے +

دب، کس قسم کا امتیاز ہے +

درج، اور کس کا انحصار کس پر ہے +

دو، قیام کس کو ہے اور فنا کس کو +

جب تک ان دونوں میں ہم تمیز نہ کریں گے اور ہر ایک کو اپنے درجہ پر نہ دیکھیں گے اُس وقت تک ہم ان باتوں سے بے بہرہ ہی رہیں گے یہ کب کہا جائے گا کہ ایک انسان اپنا مطالعہ آپ کرتا ہے۔ اُس وقت جب وہ ان دونوں طاقتوں میں تمیز کرتا ہے +

غور کر کے دیکھو کیا ہماری ہستی کے درحقیقت دو حصے نہیں ہیں۔ جب ہم ظاہر میں مصروف ہوتے ہیں تو ہمارے اندر ہی اندر کوئی لطیف طاقت نگہاں کام کرتی ہے کیا یہ عمل ثابت نہیں کرتا کہ خارج اور وجدان دو جداگانہ حالتیں ہیں کیا ہر ایک حالت دلائل اور واقعات سے خود کو دوسری حالت سے جدا نہیں کرتی ؟ کیا ضروری نہیں کہ ہم جیسے خارج پر یقین رکھتے ہیں ویسے ہی وجدان پر بھی رکھیں۔ اور اس میں ہی ترقی کریں ؟
یہ بحث ہم پھر کرینگے کہ ہمارے وجدان کی حالتوں کے کیا کیا نام ہیں اور ہر ایک تصرف کس کس طرح تعبیر کیا گیا ہے ؟

اثر

نیت ممکن نکلند صحبت نیکان تاثیر
گل بہر خورشید رسا انداز شب بنم را
دنیا میں جس قدر اجسام دخواہ من قیل حیوانات ہوں یا سلسلہ جمادات اور نباتات پائے جاتے ہیں۔ وہ سب کے سب بہیت مجموعی یا تو موثر ہیں اور یا متاثر یعنی یا تو وہ اثر قبول کرتے ہیں اور یا کسی دوسرے پر اثر ڈالتے ہیں۔ کوئی جسم ان دو حالتوں سے خالی نہیں۔ یہ بات جدا ہے کہ یہ دو حالتیں آپس میں کیسے متضاد ہوں۔ یہ تاثیر یا اثر صرف انہیں اجسام سے متعلق اور مخصوص نہیں جو ذی روح یا ذی شعور ہیں بلکہ تمام اجسام اور تمام سلسلہ موجودات سے۔ علم کشش کے جاننے والے اس امر سے ناواقف نہ ہونگے۔ کہ ایک جسم کو دوسرے جسم کے ساتھ کچھ نہ کچھ کشش اور جذب حاصل ہے۔ یہی کشش اور جذب اثر اور تاثیر کا اصلی موجب ہے۔ ایک جسم یا ایک

جسم کے صفات یا عوارض کا دوسرے جسم کے صفات یا عوارض پر اثر ڈالنا یا اثر قبول کرنا اسی جذب یا کشش کے ذریعہ ہوتا ہے *

اشکی طاقتیں آفتاب کی طرح طالع اور رزخاں ہیں۔ تمام اجسام اور تمام اجسام کی حالتیں اس امر کی ایک کامل اور مستند شہادت ہیں کہ ایک جسم دوسرے جسم پر یا تو اثر ڈالتا ہے۔ اور یا اسکا اثر قبول کرتا ہے *

بیڑی سے انسان کے بدن اور اعضا پر جس عمدگی اور تیزی سے اثر ڈالا جاتا ہے اور جس خوش اسلوبی سے انسان کے عضو اس نے متاثر ہوتے ہیں۔ اس سے بلا کسی خدشہ اور شک کے ثابت ہوتا ہے کہ ایک طاقت دوسری طاقت پر کیسی عمدگی سے اپنا اثر ڈال سکتی ہے۔ اور دوسری طاقت قوت سے قابلہ کے ذریعہ سے اس اثر کو کیسی صفائی سے اخذ یا قبول کرتی ہے۔ ایک طاقت کا کسی دوسری طاقت پر اثر ڈالنا یا خود اثر قبول کرنا ایک ہی نط اور طریق سے نہیں ہوتا۔ اس کے واسطے جدا جدا طریق اور عمل ہیں۔ کبھی ایک طاقت محسوسات کے ذریعہ سے دوسری طاقت پر اثر ڈالتی ہے۔ اور کبھی غیر محسوس عملوں سے کبھی مرئی طریقوں سے اثر اور تاثیر کی حالت ظاہر ہوتی ہے۔ اور کبھی غیر مرئی واقعات سے۔ کبھی واقعی عملوں سے اور کبھی محض خیال اور توجہ سے۔ کبھی کوئی طاقت اراداً اپنا اثر ڈالتی ہے اور کبھی اتفاقی طور پر خود بخود ہی دوسری طاقتیں اور جسم تاثیر قبول کرتے ہیں۔ فن سمریم کی تاثیروں سے اب کسکو انکار ہوگا۔ اس میں نہ تو کوئی منتر پڑا جاتا اور نہ کوئی پہونک پہانک مکی کیجاتی۔ عامل صرف نظری شوق اور دستی عمل سے معمول کو ایک خاص عرصہ کے واسطے بیہوش کر کے انواع و اقسام کے عجائبات اور مخفیات پر اطلاع اور علم حاصل کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اب تو اس فن کے ذریعہ سے اراضِ زمزمہ کا علاج بھی کیا جاتا ہے۔ چند نطوں کی مشق سے ایک پہلے چنگے آدمی کو ہوشمند سے بیہوش کر کے مختلف اور مخفی سوالات کا عجیب بنا ما واقعی اثبات اثر کے واسطے ایک ایسی زندہ دلیل برجستہ نظر ہے۔ کہ اس سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا *



علم موسیقی اور راگ ایک ایسا فن ہے کہ جسکے ذریعہ سے وہ روحیں اور وہ
دل بھی نرم اور موم کئے جاسکتے ہیں جنہیں سب لوگ کرخت طبیعت اور نگمل کہتے ہیں۔
راگ کے جاننے والے اور موسیقی داں کا خواہ ارادہ ہو یا نہ ہو جہاں کوئی اچھی آواز یا دل
ہلا دینے والا راگ سنا سامعین پر ایک وجد سا طاری ہو گیا۔ یا تو ایک خاص شغل میں
مصروف تھے۔ اور یا چپ چاپ اس طرف کان لگائے بیٹھے ہیں۔ بڑے بڑے مہذب
اور محکم مزاج لوگ بہری مجلسوں میں دیوانوں کی طرح سر ہلایا کر منے لیتے ہیں۔ اور وہ
واہ کی آوازیں اور خوب خوب کی صداؤں سے کرے گونج لہٹتے ہیں۔

یہ نہیں کہ گانے والا کوئی بڑا ہی پارسا اور غلام سفر ہے۔ کہ جس کی پارسی اور فلسفیت
لوگوں اور سامعین کو اپنا شیدا اور تنوا بنا رہی ہے۔ معمولی درجہ کے آدمی ہوتے ہیں۔
مگر جو الفاظ خوش الحانی سے اُن کے منہ سے نکلتے ہیں وہ سامعین پر ایسا جادو بہراثر
ڈالتے ہیں کہ وہ اپنے آپ میں نہیں رہتے بعض دلوں پر تو یہاں تک اثر ہوتا ہے کہ روتے
روتے پھکی بندھ جاتی ہے۔ ایک کتاب میں لکھا ہے کہ ابن عباد ہمیشہ حکیم ابو الفارابی
کی ملاقات کا مشتاق رہا۔ ایک روز حکیم موصوف غریب اور غلس تاتاریوں کی طرح
سر پر بیٹھے پڑائے چٹھڑے ہانڈ کر اُس کی مجلس میں چلا گیا اہل مجلس اور خود ابن عباد نے
بھی اُسے اس لباس میں نہ پہچانا۔ فارابی نے مجلس ابن عباد میں ایک ساز جسے اُس نے
خود ایجاد کیا تھا بجا نا شروع کیا۔ اول اُس کو سبک تمام اہل مجلس سنس پڑے فارابی
نے پہر اُسے دوسرا پردہ بدل کر بجا یا۔ اُس وقت جتنے اہل مجلس تھے چھین مار مار کر رونے
لگے یہاں تک کہ بیہوش ہو گئے۔ فارابی واپس چلا آیا۔ دیکھتے ایک لکڑی کے سارنے
انسانی رو چوہ کیسا دردناک اور عبرت خیز اثر کیا کہ اس حالت میں ابن عباد نے یہی کچھ
تمیز نہ کی۔ فارابی کے ساز کو جانے دو۔ اس زمانہ میں یورپ کے بلجے تھوڑا اثر نہیں
دکھاتے اگر کوئی اچھا باج بجانو والا باجے بجائے تو جو سنے تک یہاں یہی نوبت پہنچ جاتی ہے
انگریزی فوجوں میں لڑائی کے وقت ایسے درد کے ساتھ باجا بجاتا کہ تمام سپاہی
دنیا و افہا کو ہول لکھ رہتے لڑائی اور جنگ میں مصروف ہو جاتے ہیں۔

راگ کے سوا دردناک آوازوں اور دلسوز نظموں سے بھی انسان کے دل اور روح پر ایسا اثر ہوتا ہے کہ حیران رہ جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص دردناک آواز سے روتا ہو تو دوسرے انسان خواہ خواہ اثر پذیر ہو جاتے ہیں۔ ایک اداسی نما تصویر کو دیکھ کر دل پر قوی اثر ہوتا ہے۔ کسی کتاب اور بیاض میں عبرت خیز اور نصیحت آمیز شعر یا قصے دیکھ کر پڑھنے والا خود بھی رونے لگتا ہے۔ ان باتوں پر کس نے اُپہارا ہ کیا کسی نے اُسپر افسوں کیا ہے ہرگز نہیں وہ خود بخود متاثر ہو گیا ہے +

بہادروں کی بہادری اور شجاعت کے قصے کہانیاں سن کر زور سے کزور انسان ایک دم کے لئے تو ضرور بہادری ہو جاتا ہے۔ کیا یہ کہلا اثر نہیں ہے +

آدمی رات کو مستوحش یا مسرت آمیز خواب دیکھتا ہے۔ تو صبح کو نگین یا خوش خوش اُٹھتا ہے جب کوئی خبر خوشی یا غمی کی سُن پاتا ہے۔ تو اس سے بھی متاثر ہوتا ہے۔ راستہ چلتے ایک دیوار پر کوئی موثر فقرہ یا شعر لکھا پاتا ہے گہڑیوں اُس سے متاثر ہو کر اداس اور چپ رہتا ہے۔ جانوروں کی آوازیں اور خوش الحانیاں سے انسان پر ایسا اثر ہوتا ہے کہ مدتوں مزے لیتا رہتا ہے۔ وہی خوش الحانیاں اور دردناک صدائیں ایک سیاح کو گہر سے اٹھا کر سنان جنگلوں میں اور ڈراوے ویرانوں اور پہاڑوں کی بلند چوٹیوں اور دور دراز چٹانوں پر لے جاتی ہیں۔ خوشنما بودے اور زنگارنگ کی جڑی بوٹیاں انسان کو اس شاہراہ پر کھڑا کرتی ہیں کہ جہاں۔۔۔ پریم اور درد کا سبق ملتا ہے۔ نہ تو جانور بولتے ہیں اور نہ یہ بوٹیاں اور گل و گلزار باتیں کرتے ہیں اُن کی خوشنمائی اور خوش الحانی ہی انسان کے دلوں پر برق نما اثر ڈالتی ہے۔ کیا ہر ایک انسان اس بات کا گواہ نہیں کہ وہ ہر روز صند طریق سے اثر قبول کرتا اور دوسروں پر اپنا اثر ڈالتا ہے کیا تم نے کسی جادو اثر اور فیصیح و بیلیغ کی تقریر نہیں سنی۔ کیا تم اُس وقت اپنے آپ میں رہے تھے۔ دنیا میں صدیاں ایسے پُر اثر مقرر اور لکچر ایسے کہ جن کی جادو آمیز اور موثر تقریروں اور الفاظ نے سامعین کو بہوش اور دیوانہ کر دیا ہے۔ شیر پکڑنے والے جب انگلستان کی ایک عدالت میں جادو بری تقریر کی تو ججوں کے ہاتھ سے اسے اثر کے قلم چھوٹ چھوٹ گئے۔ اور آخر ججوں کو

کہنا پڑا کہ اس تقریر دہلیز نے آج ہم پر ایسا اثر کیا ہے کہ ہم آج نہ تو کوئی فیصلہ سنا سکتے ہیں اور نہ کوئی رائے دے سکتے ہیں۔ کیا جموں کی یہ حالت دیوانگی اور بیہوشی سے کم تھی۔ کیا یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ شیر ٹکڑن کی تقریر سن کر اپنے آپ میں تھے۔ تارینوں اور قومی کو واقعات دیکھو تو تمہیں معلوم ہو گا کہ ایک ایک مقرر اور ناصح نے ایک ہی تقریر سے دلوں کے دل ادھر ادھر کر دیے۔ دنیا کے حصوں میں بعض وقت بعض پوٹریوں اور دلچسپ نظموں نے وہ کام دیا ہے کہ ایک تجربہ کار اور نامور فوج کام نہ دے سکتی۔ لوگوں نے وہ نظریں اور دلکش فقرے سنے اور جان اور مال ننگ و ناموس کو جواب دیکر ایک طرف ہو گئے۔ انسان خوبصورت شیوں اور دلچسپ نظاروں کو دیکھ کر خاموشی کے ساتھ اثر قبول کرتا ہے۔ حالانکہ اسے کوئی مجبوری نہیں ہوتی۔

کیا ان واقعات سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ دنیا میں ہر ایک طاقت دوسری طاقت سے یا تو اثر قبول کرتی ہے۔ یا اس پر اپنا اثر ڈالتی ہے۔ کوئی چاہے یا نہ چاہے اثر اور تاثیر کا عمل ہر صورت ہر نوع میں جاری اور ساری ہے کوئی وجود یا کوئی طاقت اس سے خالی اور محروم نہیں یہ عمل ہر ممالک و حیوانات۔ نباتات۔ جمادات میں قدرتا پایا جاتا ہے۔ انسان دوسری طاقتوں سے تو اثر قبول ہی کرتا ہے۔ بعض وقت یہی ہوتا ہے کہ وہ اپنے اثر سے آپ ہی اثر پذیر ہوتا ہے انسان بیٹھے بٹھائے ایک امر پر خیال کے ذریعہ سے غور کرتا ہے۔ اور خود ہی اس سے متاثر ہو جاتا ہے۔ بعضوں نے اس عمل کو اپنی ذات میں ہائیک ترقی دی ہے کہ انہیں حیرت کا عالم نصیب ہو کر دیوانگی کا سرمایہ مل گیا ہے۔ بعض فلاسفوں نے اپنے ہی تصورات اور خیالات کی اس قدر چہان بین کی ہے کہ انہیں اور لوگ خطی اور دیوانہ کہتے ہیں +

ان شواہد اور امثلہ سے ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ اثر اور تاثیر کا جاودہ دنیا میں اس وقت تک موجود ہے اور یہ کہ ہر ایک آواز۔ کلمہ۔ لفظ۔ حرف۔ نقش۔ لہجہ۔ صورت۔ خیال اور آراء میں ایک اثر ہے اور قدرتا دونوں طاقتوں یا د مقابل کو ایک دوسرے سے ایک نسبت اور جذب حاصل ہے جو کلمات اور جملات کا ایک دل سے نکلتے یا دل

سے منقوش کئے جاتے ہیں وہ دوسرے دل پر اثر ڈالتے اور اُسے اپنا معمول بناتے ہیں ایک خوشنما اور درناک صورت یا تصویر یا دلچسپ نقش اور دلربا فقرہ دوسرے کے دل کو اپنی طرف کھینچتا اور جذب کرتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ایک ہمدی اور متوش صورت یا تصویر یا غیر موزوں نقش اور ناپسندیدہ فقرہ دوسرے کے دل کو اپنے سے دور کرتا اور ہٹاتا ہے۔ ایک آدمی چپ چاپ اپنے کام اور شغل میں مصروف ہوتا اور دوسری طرف سے ناگاہ ایک درناک اور موثر آواز سن پاتا ہے۔ کیا اس وقت اُسکا دل نہیں ہلکا کیا اس وقت اُسکے دل پر ایک چوٹ نہیں لگتی کیا اُس وقت وہ اپنے دل کو تہمتا نہیں۔ کیا اس وقت وہ سرنگوں نہیں ہو جاتا +

دعظوں۔ لکچروں۔ تقریریں۔ محرم کے مرثیوں میں لوگ کہوں روتے اور چہنیا کرتے ہیں اسکی وجہ کیا ہے۔ یہی کہ وہ نکش الفاظ اور درناک آوازیں اُن کے دل پر اثر کرتی اور انہیں ایک خاص واقعہ کی طرف توجہ دلاتی ہیں۔ بعض انسان تو یہاں تک متاثر ہوتے ہیں کہ ایک ہی آواز میں اُن کی جان ہوا ہو جاتی ہے اور بعض غریب درویشوں سے زمین پر لوٹتے پھرتے ہیں +

کیا یہ باتیں جو روزمرہ ہماری نگاہوں سے گذرتی ہیں اور ایک صورت میں گویا آپ بیتی ہیں ہمیں یاد نہیں دلاتیں کہ آوازوں۔ آہوں۔ الفاظ میں کوئی اثر اور جادو ضرور ہے +

اب بحث آئیں یہی کہ آوازیں اور نقش اور تصویریں اور الفاظ تو دل پر اثر ڈال سکتے ہیں۔ خیالات اور ارادے اور توجہات یہی موثر اور منجذب ہیں یا نہیں۔ دل پر آوازوں کی توجہات کی توجہات اور خیالات یہی حکمرانی کرتے ہیں۔ علم سمریم سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ایک انسان دوسرے انسان پر بلا کسی لفظ اور نقش کے اثر ڈال سکتا ہے۔ اُن یہ لازمی اور ضروری ہوتا ہے کہ عامل اور معمول میں قبل از شروع عمل ایک تعلق پیدا کیا جائے اور دونوں طرف ایک دوسرے کے مقابلہ میں پوری توجہ اور خیال قائم رہے معمول کی حالت جملاتی ہے کہ عامل کا خیالی عمل اُس پر کامل طور پر اثر کرتا ہے

اور وہ اس کے بس میں ہو کر چلتا۔ اور اسے بعض تحقیقات پر مطلع کرتا ہے +
 علیٰ ہذا النقیاس تجربہ سے مانا گیا ہے کہ اگر مٹی کی آنکھوں سے سانپ کی آنکھیں
 لگتا تو مقابلہ میں رہیں۔ تو تھوڑی دیر کے بعد سانپ بیہوش ہو جائیگا۔ چنانچہ بلیاں
 اسی عمل سے سانپ کو بیہوش کر کے مارتی ہیں۔ اگر تھوڑی دیر تک انسان برابر چاند
 پر نظر جمائے رکھے تو اس پر ایک بیہوشی طاری ہو جائیگی اگر خاموشی کے ساتھ انسان
 کسی دوسرے غیر متحرک جسم پر ہاتھ رکھے۔ تو اس میں انسان کی زندہ اور غیر فانی روح
 حلول کر کے اپنا عمل دکھلائیگی اور اس جسم غیر متحرک میں ایک حرکت پیدا ہو جائیگی۔
 ان زندہ اور موجودہ مثالوں اور نظیروں سے ثابت ہو گیا کہ خیالی طریقوں سے ہی
 ایک طاقت دوسری طاقت پر اپنا اثر ڈال سکتی ہے۔ **مصرع**۔ دل را بدل بیت
 دریں گنبر سپہر۔ اکثر حکیموں اور فلاسفوں نے اس بات کو مان لیا ہے کہ ایک دل
 دوسرے دل پر اپنا اثر ڈال کر اسے اپنی خصوصیات سے آگاہ کر سکتا اور اسے اس مقام
 پر لاسکتا ہے جہاں سے اسکا دلی جذب اور ردحانی کشش ایک دوسری طاقت کو
 کبھی نہ سکے۔ خداوند کریم نے اپنی قدرتِ کاملہ اور حکمت بالغہ سے جن اشیاء اور
 جن اجسام کو ایک ہی سلسلہ سے پیدا کیا ہے ان کی خلقت میں ایک دوسرے
 کے ساتھ ایک ایسا تعلق اور واسطہ رکھ دیا ہے کہ ان اجسام کو آپس میں پوری کشش
 اور کامل جذب حاصل ہے۔ یہ بات جدا ہے کہ ان اجسام کا جذب یا کشش بعض
 باعث سے کام دینے کے لائق نہ ہو۔ یا اس سے کام نہ لیا جاتا ہو۔ بہت سی طاقتیں
 اور قوتیں دنیا میں موجود ہیں۔ لیکن ان سے اب تک یا تو کام نہیں لیا گیا اور یا ایسے طور پر
 لیا گیا ہے کہ انکا کمال ظاہر نہیں ہوا +

اس سے یہ نہیں خیال کیا جاسکتا کہ دنیا میں ان نادار اور عجیب طاقتوں کا وجود
 ہی نہیں وجود تو انکا ہے لیکن ان سے کام نہیں لیا جاتا۔ بجلی کی طاقتوں سے جس زمانہ
 میں کوئی کام نہیں لیا جاتا تھا۔ اور عام طور پر بجلی کی ضرورتوں اور سود مند کو لوگ
 محسوس نہیں کرتے تھے۔ اس وقت تک گویا بجلی اور بجلی کی سود مند طاقتیں معدوم تھیں۔

لیکن انکایہ عدم بالقوت نہیں تھا بلکہ بالفعل تھا۔ اسی طور پر بالمقابل ہر ایک فرد انسان کے اُن تمام روحانی اور قلبی طاقتوں اور جذبات کا حال ہے۔ کہ جو انسان کے جسم اور دل میں قدرت کی طرف سے خوبی کے ساتھ دویعت کئے گئے ہیں۔ پس کوئی وجہ نہیں کہ ہم محض چند نارضی توہارت سے روحانی طاقتوں اور جذبات یا ترقیات اور عروج سے اعراض کر کے سلسلہ صداقتوں سے انکار کریں۔ اور روحانی جماعتوں کو حقیر سمجھیں۔

ہماری اعلیٰ تعلیم اعلیٰ تربیت کا میلان روحانی سلسلہ سے ہی مربوط ہونا چاہئے کیونکہ ہمیں دنیا کے اور سلسلے پر بھی تعلیم دیتے ہیں کہ انسان کے جسمانی کمالات جسم ہی کے ساتھ ختم ہو جاتے ہیں +

ازتہ دل نَفَّاسِ اہل حق را گوش کن
خالی از مرچشمہ حیواں سب جو خود میار

سَوَاحِ عُمری

(۱)

عجب و بچپ نقشہ عالم بایجاد رکھتا ہے
جوانکھیں کچھ لیتی ہیں اُسے دل یاد رکھتا ہے
انسانی قوتوں اور جذبات پر اثر ڈالنے اور انہیں موثر بنانے کے لئے عموماً چار وسائل سے کام لیا جاتا ہے:-

اول۔ اُن امور اور اُن آثار سے جو ہر ایک انسان کے دل اور صوح پر موثر ہوتے ہیں اور جنہیں روحانیت اور وجدانیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ یا عام الفاظاً یا

مرتج الفہم صورت میں مذہب کہا جاتا ہے۔

دوم۔ اُن علمی آثار اور اُن معمولات اور قولے و اکتبات سے جو انسان اپنے ارد گرد خود اپنی ذات اور نیز دیگر مخلوقات اور موجودات میں پاتا اور اُن کے اُن اثرات و توقع اور متواتر نتائج سے محسوس اور استنباط کرتا ہے۔ اور جو روزمرہ وجود پذیر ہو مگر انسان کو اپنی جانب متوجہ کرتے رہتے ہیں۔ اس شق کا نام فلسفہ ہے +

سوم۔ بالخصوص اُن علیات اور طریق عمل سے جو انسان اپنے ذاتی معاملات اور مساعی و خیالات میں یکھتا اور پاتا ہے اور اُن کے نسبتی نتیجوں اور آثار کو بڑھاتا یا کماتا۔ صریحاً یا معناً محسوس کرتا ہے۔ اس شعبہ کو علم اخلاق کہا جاتا ہے +

چہارم۔ خالصتاً اُن نتیجوں اور طریقوں اور آثار سے جو صرف ایک ذات واحد یا وجود خاص سے منسوب ہوتے ہیں اور جن سے مزاحمت یا علم ہوتا ہے کہ ایک خاص شخص نے اپنی زندگی اور حیات میں کیونکر اور کن طریقوں سے زندگی کی لڑیں کو چلایا اور کن کن منزلوں سے ہو کر منزل مقصود پر پہنچا۔ اور کس کس طریق اور اصول پر اسکو کامیابی یا ناکامیابی۔ مذمت یا شاباش۔ شکست یا فتح و نصرت کے اسباب اور اعزاز حاصل کرنے کا موقع ملتا رہا۔ اس شق میں اُن تمام آثار چڑھاؤ اور جو ارجحاً ٹوں کا فروغ دکھایا جاتا ہے جو ہر ایک انسان کے بھرپور حیات میں روزمرہ صبح و شام اور جو شش و آہوا کرتے ہیں۔ اور اُن تمام طبعی جذبات اور فطرتی محسوسات کا تماشا ہوتا ہے یا اُن کے دیکھنے کا موقع ملتا ہے۔ جو ایک شخص خاص کی ذات میں بلحاظ تجزیہ شخصیت کے موجود ہوتے ہیں۔ بمقابلہ دوسرے شقوق کے اس شق میں صرف یہ فرق ہے کہ اُن شقوق میں نظائر عام ہوتے ہیں اور اس میں ایک خاص اور متجزئہ مثال پیش کی جاتی ہے۔ اس شاخ کو واقعاً علم الحیات یا سوانح عمری یا ایک خاص شخص کے کوالف زندگی۔ یا آپ بیتی کہتے ہیں۔ یہ اصول اربعہ جن کا بیان اوپر کی سطروں میں کیا گیا ہے۔ صرف اس غرض سے مدون ہیں کہ بعض انسانوں کے خاص خیالات اور حالات اور بعض خصوصیات سے دیگر انسان جنس کو آشنا کیا جاوے اور یہ دکھایا جاوے کہ اس میدان زندگی میں انسان

کو کہ قدر و طریس کرنی پڑتی ہیں اور اُن کی وسعت کہاں تک اور کس قدر ہے ؟
 * خصوصیات اور تعلیمات مذہبی کو چھوڑ کر جس قدر کسی انسان کے آثار زندگی
 اور طریق حیات کا اثر بالخصوص انسان کے دل و دماغ پر ہوتا اور پڑتا ہے۔ اور کسی
 شق کا نہیں۔ یہ دستور اور قاعدہ کی بات ہے کہ جس قدر مخصوص جذبات اور شخص
 آثار موثر ہوتے ہیں۔ اُس قدر صرف عام آثار اور غیر شخص جذبات اثر پذیر نہیں ہوتے۔
 جب ایک دوسرا شخص کسی خاص شخص کو ایک آفت یا ایک راحت میں گرفتار
 پاتا اور کہتا ہے تو وہ اُس اثر یا حالت کو بالخصوص محسوس کرتا اور جانچتا ہے۔ تکلیف
 اور درد کا فرضی یا حاکماتی فوٹو انسان پر اُس قدر اثر نہیں ڈال سکتا کہ جس قدر ایک معبود
 الوقت و در رسیدہ کی حالت اور ایک محسوس العین درد مند کا درد اثر ڈال سکتا ہے۔
 تاریخی ہاسناد اور واقعات کا روشن چراغ اس ظلمت پر روشنی ڈالتا ہے کہ دنیا
 کے مکتب میں خاص خاص لوگوں کی زندگی پر نظر ڈالنے اور انہیں کا غدی وجود میں
 لانے کا دستور اُسی حالت میں محسوس کیا گیا کہ جب یہ طریق عمل بمقابلہ بلا سنا اخلاق
 کے زیادہ تر موثر پایا گیا۔ گو نسبتاً ہر ایک ملک میں کم و بیش سوانح عمری کے لکھنے کا
 دستور پایا جاتا ہے مگر بعض قوموں نے یہ ضرورت دوسرے ملک والوں اور قوموں سے
 زیادہ تر محسوس کی ہے۔ اس وقت جس خوش اسلوبی اور جس متانت سے یہ فن یورپ میں
 لیا گیا اور بنا ا جاتا ہے وہ حالت دوسرے ملکوں میں نہیں۔ اہل یورپ نے اس فن میں
 صرف اس ضرورت سے زیادہ تر شوق نہیں دکھلایا کہ اس سے اُن کے مشاہیر قوم
 کی شہرت یا امتیاز کا ڈنکا بجاتا ہے۔ بلکہ اس فلسفیانہ اصول سے کہ ان خاص نظیروں
 اور عملی صورتوں سے اُن پر امدا افراد ملک اند باقی اراکان قوم پر ایک عمدہ اثر
 پڑے۔ ایک پرانی مثال ہے کہ خبر بوزہ خبر بوزہ کو دیکھ کر رنگ پکڑتا ہے۔ اس سے
 زیادہ تر یہ چسپان ہے کہ انسان انسان سے یکمقتدا اور دوسرے کے رنگ میں
 رنگا جاتا ہے۔ اگر بہ نظر غور دیکھا جائے تو یہ ثابت ہو جاویگا کہ اس وقت تک انسان
 نے جو کچھ اخلاقی ترقیاں کی ہیں اُن کا اکثر حصہ تمثیلی اصولوں سے ہی ترتیب دیا گیا ہے

انسان کی طبعی خاصیت ہے کہ وہ تقلید کا شیدائی اور دلدلوہ ہے۔ جہاں کوئی دلچسپ سماں اور موقع ملے دیکھتا ہے وہیں اُس کا شیدائی اور کمتب ہو جاتا ہے۔ اچھائی میں ہی نہیں بلکہ بُرائی میں بھی۔ اُن آثار میں جو انسان کے دل پر عام طور پر بلا کسی تخصیص کے روشنی ڈالتے ہیں۔ اس قدر جذب اور زور نہیں ہے جس قدر اُن آثار میں ہے۔
 جنکو خصوصیت کے ساتھ نمونے کے طور پر پیش کیا جاتا ہے +

ہر ایک زندگی میں بُرائی اور اچھائی کی آمیزش ہوتی ہے۔ بُرائی اور اچھائی کا وجود عملوں اور طریق عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ اور عمل یا طریق عمل مختلف اسباب پیش آمدہ کا اثر یا نتیجہ ہیں۔ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ انسان حتی الامکان ان اسباب پیش آمدہ میں تمیز و فرق کرتا ہے۔ اور سعی رہتا ہے۔ مگر تاہم اسباب پیش آمدہ کا تشوہ و تماثل اُن طاقتوں اور وجوہات پر زیادہ تر موقوف ہے جو خود انسان کے حیطہ قدرت سے کسی قدر دور ہیں اس واسطے اُن کی چھان بین میں اکثر غلطیاں ہی سرزد ہوتی ہیں جن میں اخیر پر انسان کی کمزریاں یا بُرائیاں کہنا پڑتا ہے۔ ہر ایک انسان وجدانی طور پر اپنی زندگی یا کو اُلف زندگی پر سرسری نظر ڈال کر معلوم کر سکتا ہے کہ اس کی عملی گھڑی میں کس قدر خرابی اچھائی کی ہیں اور کس قدر بُرائی کی ہیں +

باوجود اس کے کہ ہر ایک انسان کی زندگی میں اچھائیاں اور بُرائیاں دو متوازی خطوط کی طرح یکساں چلی جاتی ہیں پھر بھی۔ اچھائی اور بلند خیالی کی راہ نے اپنے وجود کو مقابلتہ بُرائی اور پست خیالی یا کم فطرتی کی راہ سے زیادہ تر آباد اور وسیع ثابت کر دیا ہے۔ قدرت نے انسان کو جو قوتِ ضمیری عطا کر رکھی ہے وہ ان دونوں راہوں میں بڑی فراخ دلی اور وسعت سے تمیز کرتی اور اُن کی تاثیریں دیکھتی اور محسوس کرتی ہے +

ہر ایک وجود کے دو حصے ہوتے ہیں دونوں حصوں میں غور و فرق ہونا چاہئے۔ ایک وجود یا ایک شے کو صرف اس خیال سے پیش نظر نہیں کہا جاسکتا کہ دیکھنے والے ہر مساس کے ایک ہی حصہ کو دیکھیں۔ نہیں بلکہ اس خیال سے کہ دونوں حصے دیکھ کر اُن میں تمیز کریں +

جن ملکوں اور جن قوموں میں کسی خاص انسان کی لائف پر غور کر نیک اور ستون زیادہ
 تہذیب اور ترقی نہیں اُس میں اُس کی کمی کے اور بواغث یا موجبات میں سے ایک یہ
 بھی وجہ ہے کہ لوگ برائیوں اور اچھائیوں کا یا تو مقابلہ نہیں کرتے اور یا مقابلہ میں لاکر
 فرضی طور پر فیصلہ کر کے انہیں کو قابل ترک خیال کرتے ہیں۔ یہ وہ نقص ہے جو اس
 مرحلہ کے ملنے میں خارج اور مزاحم ثابت ہوا ہے۔ یہ نقص اُس حالت میں خارج
 ہوتا ہے کہ جب اصول زندگی دھندلی لگا ہوں سے دیکھا جائے۔ اصول زندگی کا اہل
 مدعا غرض یہ نہیں ہے کہ ایک خاص شخص کی زندگی کے واقعات زیرِ نظر لاکر میدان
 کاغذ میں انہیں برائی یا بدی سے دکھا کر نیک نام یا بدنام کیا جاوے۔ بلکہ اصلی غرض
 یہ ہے کہ اس شخص کی عمدہ حالت پر خوش اور بُری کیفیت پر نادم ہو کہ ایک عام علی
 بیتمحال کر مشائخہ کو قابلِ فخر یا موجبِ رحم قرار دیا جائے۔ جو شخص کسی شخص کی سلوخی
 محض اظہارِ اچھائی اور برائی کے خیال سے لکھتا اور پیش کرتا ہے۔ وہ یا تو ایک مزاح
 اور مصافحہ ہے اور یا ایک بھوکندہ۔ یہ دونوں جیسے واقعی اُن لوگوں کا حصہ نہیں جو اور
 زندگیوں کا اقتباس کرتے ہیں۔ بلکہ اُس پاسٹی کا کہ جو مدح اور بھوکے قصیدہ گو ہیں قصائد
 مدحیہ اور اشعارِ بھوکے سے صرف یہ مراد ہوتی ہے کہ ایک خاص شخص آدموں کی نگاہوں میں
 ایسا امدیہ ثابت کیا جائے۔ اور جن کی مدح یا بھوکے جائے وہ خود یا اس کے قرابت
 والے اور احباب۔ مگر بھوکے لئے خوش اور شادان یا کشیدہ خاطر ہوں۔

لیکن جو شخص ایک ممتاز یا خاص شخص کی لائف لکھتا ہے اُس کا یہ منشا نہیں
 ہونا چاہئے۔ کہ وہ صرف واہ واہ کی پردہ کرے بلکہ اُس کی اصل غرض اس خامہ فرسائی
 سے یہ ہونی چاہئے کہ ایک شخص کی حالت خاص جیلہ تحریر میں لاکر دیگر انہماک
 کے طریقِ عمل پر ایک سودمند اثر ڈالے۔ لائف لکھنے والوں کو اس سے کبھی کوئی غرض
 نہیں ہونی چاہئے کہ اچھائی یا برائی اُس شخص یا اُس کے قرابتیوں کے دلوں پر
 کیا کیا اثر ڈالے گی۔ بلکہ یہ دنیا پر اس کا اثر کیسا پڑیگا اور یہ کدوہ راہیں انسان کو کہاں
 تک پہنچا سکتی ہیں کہ جن پر فلاں شخص اپنی زندگی میں چلتا رہا ہے۔ لائف لکھنے والا

حاشاؤ کا لائل رالمح سرائی نہیں کرتا ہے بلکہ ایک امر واقعہ کو ایک خاص شخص کی زندگی کے واقعات میں سے پہلک میں اس خیال سے پیش کرتا ہے کہ نظری اخلاق کی خاص کیفیات سے اور انہائے جنس پر ایک خاص قسم کا اثر ڈالے +
ہمیشہ لائف کے واقعات کا اظہار وہی طرح پر کیا جاتا ہے۔ یا تو ایک دوسرے کی زبان اور قلم سے اور یا خود اپنی زبان اور اپنے قلم سے۔ مؤخر الذکر شق کا ہمارے ملک میں بہت ہی کم رواج ہے اور ایک وقت میں ہے ہی نہیں۔ اول تو اس طرف توجہ نہیں اور دوسرے بعض بواعث سے یہ امر کر وہ بھی خیال کیا گیا ہے۔ اپنے سنبھیاں سمجھ تو بن سکتے ہیں مگر میاں کو کون بنے۔ اچھائی تو قلم لکھ دیگا۔ مگر اپنی بھائی کون لکھے۔ کامیابی کے لکھنے کو ہر ایک کا دل چاہیگا نا کامیابی کے لکھنے کی کون جرات کر سکتا ہے۔ اگر ایسی خجرات کیجاوے تو اُس کا اثر پہلی حالت سے کہیں زیادہ بڑھ جائیگا۔ کیونکہ جو شخص خود اپنی زبان سے اپنا دکھ سکھ بھائی اچھائی سناتا ہے عموماً اُس کا اثر زیادہ ہی ہوا کرتا ہے +

یہ سوال ہو سکتا ہے کہ لوگ کیوں آپ بیتیاں نہیں لکھتے۔ ہماری فانت میں اس کا حرف بھی باعث ہے کہ لوگوں کو اچھائیوں کے سلسلے میں اپنی بھائیاں لکھنے لگتے شرم ضرور آتی ہے۔ لیکن اگر خیالی طرح وہم چھوڑ کر یہ سلسلہ شروع کیا جاوے تو کوئی مذمت نہیں ہونی چاہئے۔ خیر یہ وہ کڑی منزل ہے جس پر ہم دنوں کے بعد ہی پہنچیں گے۔ افسوس تو یہ ہے کہ اس طریق احسن کے چھوڑنے کے ساتھ ہی یہ طریق بھی چھوڑ دیا گیا۔ نہیں نہیں بلکہ شروع ہی نہیں کیا گیا۔ کہ یادداشت کے طور پر ہی کوئی شخص اپنی زندگی کے واقعات پارہ زنا چھوڑ لکھتا جائے تاکہ اُس کے مرنے پر بھی کوئی ذخیرہ کسی کے ہاتھ آئے اور بدلے +

دوسری صورت میں آدموں کی طرف سے آدموں کی زندگیوں کا لکھا جانا بھی ہمارے ہاں مشکلات رکھتا ہے۔ ایک شخص کی لائف لکھنے کے وقت اچھائی کا سلسلہ بتا ہی نہیں اور اگر بتا بھی ہے تو بڑی مشکل سے۔ خلاف ہمارے یورپ

دالوں نے سمجھ لیا ہے کہ بمقابلہ فرضی اخلاق کے یہ زندہ اور نظیری اخلاق کس درجہ تک انسان کی توقعوں پر موثر ہیں اور ان سے کس طور پر انسان کے اخلاق اور جذبات میں جوش پیدا ہوتا ہے۔ ہندوستان دالوں نے اب تک ان اصولوں کو سوچا ہی نہیں جو کسی کی لائف کے لکھنے میں ایک ضروری مقدمہ ہیں۔

سوانح عمریوں کی اس واسطے بھی کمی ہے کہ لوگ لکھنے اور ترتیب دینے کے وقت خیالی وجوہات اور علانق کو فیصمہ بنالیتے ہیں۔ یہ اصول قرار دیا کہ لائف میں ہمیشہ اچھائیاں ہی دکھائی جائیں یا یہ کہ لائف ایک بڑے آدمی ہی کی لکھی جائے جس اصول پر جب عموماً اس شخص کے کوئی لائف بھی کمزوریوں اور نقائص سے خالی نہیں تو پھر یہ ادعا کہ ہمیشہ ایک شخص کی لائف میں اچھائیاں اور نیکیاں یا کامیابیاں ہی دکھائی جائیں ایک غیر ممکن امر کی آرزو کرتا ہے۔ بعض کامیابیاں یا برائیاں اور اچھائیاں اتفاقی اور ناگہانی ہوتی ہیں اور بعض ارادی اور واقعی قابلِ نوٹس۔ ایک لائف کے لکھنے میں ان سب کی بابت محاکمہ ہو جاتا ہے اور لوگوں کو یہ علم ہو جاتا ہے کہ کن کن اسباب سے زندگی کی کشتی کو بحرِ حیات میں ٹھوکریں کھانا اور مقابلہ کرنا ہوتا ہے اور وہ کن کن صوبتوں سے ساحلِ مقصود پر لگتی یا گر داب ادا بار اور ایوسی میں غرق ہو کر اپنے چلانے والوں کے لئے باعثِ یاس و حسرت ہوتی ہے۔

ہر ایک شخص کی لائف میں اصول کے طور پر ہمیشہ ان کوائف اور متنازعات کا دیکھنا شرط ہے جو ایک شخص کی زندگی کو وجوہات بعض اوروں سے متمیز کرتے ہیں۔ مثلاً ایک نامور جرنیل نے اگر اپنی زندگی میں صد ہا دفعہ شکست بھی کھائی اور چند دفعہ نمایاں فتوحات بھی حاصل کیں تو ان دونوں پر نظر ڈالنا ضروری ہے۔ دراصل جو کام انسان ہمت سے اور نمایاں طریق پر کرتا ہے۔ اس میں کامیابی اور نا کامیابی کے نتیجوں کا دیکھنا فضول ہے۔ دیکھنا صرف یہ ہے کہ غلامِ شخص کی ہمت کہاں تک تھی اور استقلال کس درجہ کا تھا اور زیادہ تر یہ کہ مایوسیوں اور نا کامیابیوں نے اس کے دل و دماغ پر کیا اثر کیا۔

بہت سی شکستیں اپنے اعتبارات سے لحاظ سے اکثر فتوحات سے بھی زیادہ تر دلچسپ اور نمایاں ہیں۔ اور اکثر نصیحتیں اور نصرتیں شکستوں سے بھی گئی گزری ہیں۔ فخر اور عزت کے قابل نہیں کام اور مہی کامیابیاں یا ناکامیابیاں اور حالات ہیں کہ جن میں کچھ دلچسپی اور اثر نمایاں یا انجذاب پایا جاتا ہے۔ ورنہ دنیا میں کون زندگی بسر نہیں کرتا اور کون کامیابی یا ناکامیابی کا منہ نہیں دیکھتا۔

ایک صودت میں وہ شروع کی برائیاں اور کمزوریاں بھی فخر کے قابل ہیں کہ جن کا انجام خیر اور نیکی ہے۔ جس طور پر ملموسہ اشیاء میں وزن پایا جاتا ہے اسی طور پر محسوسہ یا خیالی امورات میں بھی۔ خیالی وزن موجود ہے جیسے لوہے۔ چاندی۔ سونے لکڑی۔ کوئلہ کے اوزان میں تفاوت اور فرق ہے اور اس وزن کے اعتبار سے اُنکو تیز کیا جاتا ہے۔ اسی طور پر خیالات اور محسوسات و امورات میں بھی باعتبار اوزان کے تیز کی جاتی ہے۔

ایک مقدس قول ہے۔ اِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ یعنی نیکیاں برائیوں کو لچاتی ہیں۔ اس اصول کے مطابق کہا جاسکتا ہے کہ بعض خاص انسانوں کی خاص خوبیاں باوجود قلیل المقدار ہونے کے بھی کثیر القدر برائیوں پر فائق اور برتر ہیں۔ ایک نیکی بہت سی برائیوں کا مقابلہ کرتی اور اپنی فضیلت دکھاتی ہے۔ یہ اصول اگر صحیح مانا جاسے تو اکثر سوانح عمریاں عجائبات اور تجلیات سے خالی نہ ہونگی۔

گو کسی لائف میں منوہ با نشان واقعات سولے خاص خاص حالات یا کسی ایک واقعہ کے نہ پائے جلتے ہوں اور ایک خاص شخص کی ساری زندگی کو ہی غیر معمولی زندگی نہ کہا جاسکتا ہو۔ لیکن چند خاص واقعات اور کیفیات یا تجلیات کا ایک شخص کی ذات

سے اس مضمون کا پہلا حصہ گذشتہ نمبر کے رسالے میں مروج ہو چکا ہے۔ سلسلہ کے لئے نو پرچہ ملاحظہ ہو۔ گوجن صاحبان کے سامنے نہ پرچہ نہ ہو۔ انکے لئے بھی یہ مضمون دلچسپی سے خالی نہیں کیونکہ اس شخص کی کہانیاں ہے کہ جو شخص صرف اسے پڑھے۔ اسے بھی اس کے عمدہ خیالات سے فائدہ ہوگا۔ (ایڈیٹر)

میں پایا جا کر اسکو بلحاظ اپنی خصوصیات کے اوروں سے ممتاز کرتی ہے۔ سوانح عمری کے غیر معمولی ہونے کی کافی ضمانت ہے۔ مختلف اشخاص اور ناموروں کی سوانح عمریوں کے دیکھنے سے اس سلسلے کا قارئین کو نامشکل نہیں ہے کہ بڑے بڑے ناموروں کی سوانح عمریوں میں بھی چند ہی خاص ادموں نے موٹے واقعات ہوا کرتے ہیں۔ باقی دیگر چھوٹے موٹے واقعات کو ضمنی طور پر ایک سلسلے میں درج کیا جاتا ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ نقاد نگاہیں خاص خاص واقعات پر ہی پڑتی ہیں۔ اور قدیم لوگ نیز ساخت ہی دیکھتے ہیں لیکن جو باتیں ایک سلسلے میں ضمناً بھی معمولاً لکھی جاتی ہیں۔ اکثر طبیعتیں ان کو بھی اخذ کرتی ہیں۔ اگر اعلیٰ قویں اخذ کرنے میں بھی اعلیٰ ہیں تو متوسط قویں متوسط درجے پر آخیز ہیں۔ یہ سلسلہ لگاتار ہر ایک سوانح عمری میں سرے سے لیکرا خیر تک چیدہ چیدہ واقعات اور خوب ساخت ہی ہوں سوانح عمری کو محدود کر دینا ہے۔ یہ نشانہ نہیں کہ کل درطب و دیا بس ہی بھر دیا جاوے۔ لیکن یہ بھی مدعا نہیں کہ انتخاب کرتے کرتے محض چند واقعات ہی باقی رہنے دے جاویں۔

بے شک سوانح عمریوں میں واقعات کا انتخاب ایک مقدم کام ہے لیکن ایک بڑے واقعہ کے سلسلے کے لحاظ سے دلچسپ معمولی واقعات بھی بلحاظ اپنی کسی خصوصیت کے درج کئے جاتے ہیں۔ اگر سلسلہ توڑ کر انہیں چھوڑ دیا جائے تو بڑے بڑے واقعات کا مزہ بھی جا رہتا ہے۔ اکثر سوانح عمریوں میں ایسے ساخت بھی درج ہیں جو دراصل غیر معمولی نہیں ہیں مگر چونکہ انہیں ایک خصوصیت ہر واسطے انہیں درج کیا جاتا ہے۔ قیصر ہند انجمن کی لائف میں یہ واقعہ اکثر لیا گیا ہے کہ ملکہ مظفر ایک گاؤں میں گئیں اور ایک بوڑھی عورت کے ساتھ نہایت نئی خوش خلقی اور مروت سے پیش آئیں اور اسے کوئی تحفہ بھی عطا کیا۔ ایک معمولی واقعہ ہے۔ دنیا میں صد لوگوں سے ایسے واقعات معدود و قریب میں آتے ہیں کوئی نئی بات نہیں۔ لیکن جب باعتبار جبروت سلطنت اور قدرت حکومت ایسے دیکھا جاوے تو اس میں بھی ایک خصوصیت نظر آتی ہے۔

بعض اوقات دنیا میں عام اصول چھوڑ کر طبی معیار سے نیکیوں اور بدیوں کا وزن کیا جاتا ہے۔ اور اس معیار سے ایک فعل جو ایک خاص آدمی کرتا ہے ہوتا ہے ایک عام آدمی کے یا تو زیادہ تر لوگوں کے قابل ہو جاتا ہے۔ اور یا اس پر کوئی خیال ہی نہیں کرتا۔

چھوٹے بچوں کے سوانح عمری کا لکھنا ایک سراپا کہنا ہے۔ اگر سراپا نویں صرف سر ہی کا ذکر کر کے باقی اذکار چھوڑ دے تو اسے سراپا نہیں کہا جاوے گا۔ جیسے ایک سراپا میں سلیس کے لحاظ سے مناسب جاتے ہیں چلنا پڑنا ہے۔ ایسے ہی سوانح عمری کے لکھنے میں غیر معمولی اور بعض معمولی دلچسپ واقعات بھی بلحاظ نسبت معیار کے لے جاتے ہیں۔ ہر سوانح عمری کے تین حصے ہوتے ہیں۔

۱۔ خاص اور بڑے بڑے واقعات۔

ب۔ معمولی اور عام سانحات یا اعتبار لہتی معیا۔

ج۔ نیک اور بد حالات۔

مکتبہ چین نگاہیں دلغ اور دہشتے ایک ہولت سے پالیتی ہیں اور انکی طبیعت اکتا جاتی ہے اور وق ہو کر ایک سوانح عمری کا مطالعہ چھوڑ دیتی ہیں۔ یہ ان طبائع کا کام ہے جو جلد باز اور کم اندیش ہیں۔ انجام میں اور درائش طبیعتیں جانتی ہیں کہ کوئی انسان انسان ہو کر اضطراری مہود خطا اور لغزش سے خالی نہیں۔ اور ہر ایک مہود خطا بلحاظ حالات کے تاویل کیا جا سکتا ہے۔ اور ایک خاص انسان کی چند معمولی یا ابتدائی غلطیاں اس کی مختصر نیکیوں اور خوبیوں سے وزن میں زیادہ نہیں ہیں۔

ابن خلدوں اپنی برگزیدہ تصنیف میں ایک موقع پر لکھتا ہے۔

لوگ بدیوں کے انتخاب میں ایسے جلد باز ہیں کہ اچھائیوں اور نیکیوں کو باوجود جاننے کے بھول ہی جاتے ہیں۔ نیکی کا وزن بڑائی کے وزن سے کم خیال کرتے ہیں۔ حالانکہ نیکی کا نسبت بڑائی کرنے کے زیادہ تر مشکل ہے جو عمل مشکل سمجھا جاتا ہے۔ قاعدہ کے رُوسے اس کا وزن زیادہ ہونا چاہئے تھا۔ الخ

بیشک بہت کم لوگ نیکوں اور برائیوں کا مشعناہ موازنہ کرتے ہیں۔ اور اس غلطی سے وہ احقاق حق سے رہ جاتے ہیں۔ سوانح عمریاں کن لوگوں کی لکھی جاتی ہیں۔ جو دوسروں کی نگاہوں میں ایک عجیب الفطرت انسان ہوں اور انکی زندگی کے چند واقعات انہیں امدوں کی زندگیوں سے بلحاظ غیر معمولی ہونے کے ممتاز کرتے ہوں۔ ان حالات میں ہمیں سب سے پہلے اپنی خاص واقعات کو دیکھنا چاہیئے۔ جو ایک شخص کو دوسروں سے ممتاز کرتے ہیں۔ جو واقعات معمولی ہیں۔ انہیں معمولی نگاہوں سے دیکھا جاوے مگر انہیں نظر انداز کرنا درست نہیں۔ مولانا حالی یادگار غالب میں لکھتے ہیں +

”سکھائے میں جبکہ دہلی کالج ایک نئے اصول پر قائم کیا گیا تو مرزا غالب کو بھی مسٹر ٹامسن سیکریٹری گورنمنٹ ہند نے بلایا اور چاہا کہ انہیں مدرس فاسی مقرر کیا جائے۔ مرزا صاحب بالکل میں سوار ہو کر سکریٹری صاحب کے ڈیرے پر پہنچے۔ مگر صاحب سکریٹری اطلاع پانے پر بھی باہر نہ آئے۔ جب مرزا صاحب باوجود انتظار کے بھی اندر نہ گئے تو صاحب بہادر آخر باہر آئے۔ اور مرزا صاحب کا عندیہ معلوم کر کے کہا جب آپ دربار میں آئیں گے تو آپ کا بدستور معمول استقبال کیا جاوے گا۔ لیکن اس وقت تو آپ نوکری کے لئے آئے ہیں وہ بتاؤ نہیں ہو سکتا۔ مرزا صاحب نے کہا کہ گورنمنٹ کی ملازمت کا ارادہ اس واسطے کیا ہے کہ اعزاز کچھ زیادہ ہو۔ نہ اس لئے کہ موجودہ اعزاز میں بھی فرق آئے۔ صاحب بہادر نے کہائیں قاعدے سے مجبور ہوں۔ اس پر مرزا صاحب یہ کہہ کر چلے آئے۔ مجھے خدمت سے معاف رکھا جائے۔“

بظاہر یہ ایک معمولی واقعہ ہے۔ لیکن باوجود ضرورت اور تنگ حالی کے مرزا صاحب کا ایسا جواب دینا اور اپنی عزت آپ کرنا ایک خاص واقعہ تھا۔ اور اس خیال سے بھی کہ ہمارے اسلاف اور بزرگان قوم کو اپنی عزت آپ کرنے کا یہاں تک خیال رہتا تھا۔ قابل ذکر کرنے کے تھا +

فردوسی کی لائف میں شاہنامہ کے واسطے سلطان محمود کی پہلی دہائی اور پچھلاؤ لیتی
عمل اور اس پر فردوسی کی بے اعتنائی اور چلے جانا اور پھر محمود کا پریشان ہو کر زور و عودہ
کا فردوسی کے پاس بھیجنا ایک عجب اخلاقی سانحہ ہے۔ جس سے دونوں کی دلی حالت
اور کمزوری اور استقلال کی بزدل شہادت ملتی ہے اور پڑھنے والا انسان اُس سے ایک
عملی سبق لے سکتا ہے۔ گو دنیا میں ایسے ایسے واقعات روز گزرتے ہیں مگر ہر واقعہ میں محمود
اور فردوسی تو نہیں ہوتا +

جو شخص بمقابلہ اپنے اہلئے جنس کے اپنی زندگی خاص اور دلچسپ اور غیر معمولی
چند واقعات سے متاثر کرتا ہے وہ ملک اور قوم پر احسان عظیم کرتا ہے پس کوئی وجہ نہیں
ہے کہ اُس کی چند معمولی اغلاط سے متاثر ہو کر خویوں سے بھی اٹھار اور کفرانِ نعمت
کیا جاوے +

ایک دلہن شخص کا کسی دکھیا کی پردہ حالت پر آنسو بہانا باوجود اس کے کہ وہ اپنی
ذات میں چند لغزشیں بھی رکھتا ہے۔ ایک درد رسیدہ شخص کے واسطے بہر حال
موجب شکر ہے۔ جو شخص ایک شارع عام میں ایک سایہ دار درخت لگاتا ہے۔ جس سے
آئندہ صدائے درہ گزروں کو گرمی کے موسم میں آرام ملتا ہے۔ وہ بہر حال شکریت کے قابل ہے۔
گو وہ اپنی ذات میں چند قسم بھی رکھتا ہو۔

اگر کسی شخص کی زندگی میں عمدہ اور نیک سبق دیتی ہے اور ہم اُس سے کوئی غیر معمولی
سبق لے سکتے ہیں تو اُسکی چند لغزشوں کی وجہ سے اُسے نگاہوں کو کرادینا انصاف و بعید ہے۔
ہر ایک زندگی دوسرے کو ختم ہو کر بنتی دیتی ہے۔ ہر سانحہ دنیا میں وجود پذیر ہو کر دوسرے
اہلئے جنس کے لئے رہنما بنتا ہے۔ مختلف سوانح سے ایک شخص کے چند سانحات کو سلسلہ
دار جمع کر لینے کا نام ہی سوانح عمری ہے۔ بعض لوگ معترض ہیں کہ کیوں ایک شخص کی
سوانح عمری میں اُس کی لغزشیں لکھی جاتی ہیں اور کیوں اُس کی چند کمزوریوں کا نوٹس
لیا گیا ہے اور بعض کا یہ خیال بھی ہے کہ سوانح عمری اُسکو کہا جاسکتا ہے کہ جس میں نیکیوں
کے مقابلے میں برائیوں کا نقشہ بھی دکھایا گیا ہو۔ جس سوانح عمری میں برائیاں نہ ہوں وہ

توجہ سرائی ہے۔ یہ دونوں قصے تنازع کے اعتبار سے کسی قدر مہل ہیں۔ ایسی نکتہ چینیوں
 اسی حالت میں کیجاتی ہیں کہ جب تک سوانح عمری کے اغراض سے ناواقفیت ہو سوانح
 عمری کیوں لکھی جاتی ہے؟ اس واسطے کہ اور لوگ ایک ممتاز شخص اور خاص آدمی کے خاص
 اور برگزیدہ حالات اور کوائف سے متاثر ہو کر خود بھی ویسا بننے کی کوشش کریں۔ اس امر
 کے اثبات کے واسطے کہ انسان اپنے سامعی اور عمل و ہمت سے ایسے ایسے مدارج طے
 کر سکتا ہے اور اس کی طبیعت پر تبدیلی۔ کم ہمتی و اتعلا کما تک موثر ہیں۔ اس واسطے کہ دنیا
 میں ہر کہ ایسی ایسی ضرورتیں اور ایسی ایسی حاجتیں انسان کو پیش آسکتی ہیں۔ اس واسطے کہ فلاں
 ملک اور فلاں قوم میں اس اس قماش کے لوگ گزرے ہیں۔ اس غرض کے لئے کہ وہ کوئی
 ایک ممتاز اور اعلیٰ طاقت ہے جو انسان کے ارادوں میں ایک تغیر عظیم ڈالتی اور اس کے
 دل و دماغ کو ان باتوں اور ان واقعات سے آشنا کرتی ہے جو خود اس کے بھی خواب خیال
 میں نہیں تھے۔ ساتھ ہی اس کے یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ جس شخص کی سوانح عمری لکھی جاتی
 ہے وہ ایک طرح سے دنیا بھر میں اپنے حالات کے اعتبار سے نشانہ بن جاتا ہے +
 اگر کسی سوانح عمری کے لکھنے والا مطلقاً کمزوریوں کو چھوڑ دیوے اور ان کا ذکر
 تک نہ کرے تو یہ بھی ایک نقص ہے۔ نکتہ چینی سے باقی واقعات اعلیٰ معیار پر پہنچ
 جاتے ہیں +

جو نکتہ چینی باحفاظ فضائل کیجاتی ہے وہ درمحل فضائل کا صدقہ ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ کل برائیوں اور کل لغزشوں یا کمزوریوں کو ہی دکھانا چاہئے وہ
 بھی غلطی پر ہیں۔ نیکی کے واسطے تو ہم دلائل لا سکتے ہیں۔ لیکن برائی کے واسطے ہم سوجنا
 پڑ گئے کہ شاید اضطرابی طور پر سرزد ہوئی ہو۔ یا اس میں مبالغہ ہی کیا گیا ہو اس لئے
 فردی نہیں ہے۔ کہ وہ برائیاں اور وہ کمزوریاں بھی حوالہ قلم ہوں جو اس قبیل سے ہوں
 اور اگر ایسی برائیاں یا کمزوریاں لکھی جائیں تو سوانح عمری کا اثر اور نطفہ جاتا رہیگا۔
 طبعیتیں یکساں نہیں ہیں۔ ان کا اکثر حصہ بجائے خود کمزور ہے +

جس شخص کی سوانح عمری لکھی جاتی ہے۔ وہ

۲۔ ایک خاص یا ممتاز شخص ہوتا ہے۔ یا لحاظ درجہ کے یا لحاظ اپنے خاص اوصاف کے۔
ب۔ اُس کے خیال تقریباً سندی ہیں بطور سند کے لئے جاتے ہیں۔

ج۔ لوگ انہیں خاص نگاہوں سے دیکھتے ہیں۔ خواہ بلحاظ کسی ذاتی خوبی یا ذاتی لطافت اور عمدگی کے۔ کمزور طبیعتیں برائیوں اور کمزوریوں کو بھی ایک مستند لائف میں لکھا دیکھ کر سنبھل گئیں۔ اداس سے اخلاق پر سخت برا اثر پڑیگا۔ جو اغراض سوانح عمری کے میرج خلاف ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنی ابتدائی عمر میں بد روشی کذاب وغیرہ تھا اور بعد میں وہ ایک مشہور نامور ریفا رہ بن گیا۔ اگر ایک سوانح نویس انہیں سے چند اضطرابی برائیوں کو حوالہ ظہر نہیں کرتا ہے یا عام طور پر لکھ جاتا ہے۔ تو اس سوانح عمری کو نامکمل نہیں کہا جاسکتا۔ سوانح عمری اس واسطے نہیں لکھی جاتی کہ لوگوں کو ڈاکو۔ چور۔ کذاب وغیرہ بنایا جادے۔ اگر یہ اغراض ہیں تو البتہ پھر ہر ایک برائی یا کمزوری کو پست کندہ لکھنا چاہئے۔ اور اگر سوانح عمری سے اچھے فضائل کا اظہار پایا کرنا ہے تو پھر ہر ایک ایسی برائی اور ناشادہی بدی کا ذکر کرنا ضروری نہیں۔ جو اضطرابی ہے اور دوسروں پر برا اثر ڈالتی ہے۔ صرف وہی کمزوریاں اور غلطیاں بیان کی جاسکتی ہیں جن کے بیان اور تحریر سے ناظرین اور سامعین پر برا اثر نہیں پڑتا بلکہ یہ خیال ہوتا ہے کہ ایسی کمزوریاں بھی نہیں پیدا ہونی چاہئیں۔

۱۔ رشداً ایک دفعہ ایک مجمع میں اپنے ایک خاص شاگرد کے اوصاف بیان کر رہا تھا ایک دوسرے شاگرد نے بڑھ کر کہا وہ تو شرابی بھی تھا۔ ابن رشد نے جواب میں کہا میں اُس کے وہ اوصاف بیان کرتا ہوں جو قابلِ اخذ ہیں۔ اگر مخواری قابلِ تعلیم ہو تو میں اُسے بھی بیان کرتا۔

جو لوگ نیکی پسند ہیں وہ نیکیاں ہی سنتے ہیں۔ بدیوں پر انکی نظر نہیں پڑتی۔ ایک فلاسفر سے ایک دفعہ پوچھا گیا تھا کہ کون سی سوانح عمریاں یا کون سے واقعات زندگی قابلِ پڑھنے کے ہیں۔ فلاسفر نے جواب میں کہا۔ کوئی سوانح عمری محض

اس وجہ سے قابل احترام نہیں ہے کہ اسکا ہیرو خاص طور پر ذہنی تربیت یا اعلیٰ درجے پر پہنچنے کی وجہ سے مشہور اور معروف تھا۔ بلکہ اس وجہ سے کہ اس کے واقعات زندگی ایک دوسرے سے ممتاز اور سبق دہ ہیں۔ اور پہلے واقعات اور پچھلے کو الیف میں ایک ایسا نمایاں فرق ہے جو ایسے شخص کی ساری زندگی دلچسپ اور حیرت خیز یا کچھ نہ کچھ غیر معمولی بناتا ہے اور دوسرے افراد کو اس طرف توجہ دلاتا ہے کہ انسانی زندگی کے متواج سمندر میں کس کس قسم کی موجیں اور جوار بجا آتے ہیں۔ اور کشتی زندگی کو کس کس ساحل مقصود اور کنارہ نامحدود پر لجاتے اور لگاتے ہیں۔“

واقعی اکثر بڑے بڑے آدمیوں کی زندگیاں بلحاظ اُن کے ابتدائی اور سلسلہ درجوں کے فرد اس قابل ہیں کہ دوسرے افراد اُن کی طرف توجہ کریں لیکن اُن میں کوئی ایسی لچپی اور کشش نہیں ہوتی جو غیر معمولی اور حیرت خیز واقعات کے اعتبار سے انسان کو اپنی طرف متوجہ کرے +

تمام زندگیوں میں وہی زندگیاں دلچسپی اور انتخاب کے قابل ہیں جو اپنے ابتدائی اور آخری حالات اور سانحات کے لحاظ سے اپنی ذات میں متقابلیتی جو ہر رکھتی ہیں۔ اور جن سے انسان کو قدرتی تفرقات اور انسانی انتقال کا سبق ملتا ہے۔

بعض متوسط درجے یا اونے رتبے کے انسانوں کی زندگیاں ایسی غیر معمولی اور حیرت خیز ہیں کہ بڑے بڑے گھرانوں میں بھی انگنائی نہیں ملتا اُن سے یہ راز کھلتا ہے اور اس پر روشنی پڑتی ہے کہ قدرت نے دنیا کے اسفل پردوں اور نامعلوم درجوں میں بھی کس کس قسم کے حیران کرنے والے دل و دماغ پیدا کئے ہیں۔ ایسے خاص یا ممتاز دماغوں سے اس قسم کی شعاعیں اور کرنیں نکلتی ہیں اور انکی ذوات میں اس قسم کا تحمل و بردباری و تسبیح پایا جاتا ہے۔ جس کا بڑے بڑے سنجیدہ دماغوں میں عشر عشیر بھی نہیں پایا جاتا +

کسی خاص شخص کا مذہب اور اُس کی زندگی کے حالات اسکا فلسفہ اسکی تصنیفات اُس کے لطائف اُس کے مصائب اُس کی کامیابیاں اس کی حرمت اُس کی ہنرمندی

اُس کی نغرشیں یہیں اس بات کی خبر دیتی ہیں کہ اُس نے کیونکر زندگی بسر کی اور اُس پر کیا کچھ گزری اور اُس کی طبیعت۔ استقلال۔ ہمت اور جوصلے کا کیا کچھ حال رہا۔ اُن کوائف سے صرف اُسی خاص شخص کے حالات کا علم نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ بھی کہ اُس زمانے میں اُس قوم کے کیا خیالات اور حالات تھے۔ جن میں سے وہ شخص بھی تھا۔ جب تک ہم کسی شخص یا اشخاص یا افراد قوم کی حالت ماضیہ دریافت نہ کر لیں۔ اُس وقت تک کوئی موجودہ حالت بھی ہماری سمجھ میں نہیں آسکتی۔ یہی ایک فروت ہے جو یہیں علمی خیال سے تاریخ اور سوانح عمری کی طرف بالخصوص رجوع دلاتی ہے + اگرچہ سوانح عمری کا اعتبار غایات کئی اقسام پر تقسیم کیا جاسکتی ہے۔ لیکن ہم موٹے طور پر صرف دو ہی قسموں کا ذکر کرتے ہیں :-

(الف) سوانح کی سوانح عمریاں۔

(ب) عورتوں کی سوانح عمریاں۔

بقول مورخین یورپ اسلامی عہد سے پہلے ہندوستان کی تاریخ ایک عجزی یا محدود حالت میں تھی اور سچ بچھ تو برائے نام بھی نہ تھی۔ ڈاکٹر لی بان فرینچ نے اپنی نادر تصانیف میں اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ عربوں نے اپنی فتوحات کے ساتھ ساتھ ہی تاریخی ذوق کا چرچا پھیلانے میں بھی ایشیا کے دیگر حصوں میں ایک کافی حصہ لیا۔ تاریخ کو سوانح عمری کا دوسرا یا پہلا حصہ کہنا چاہئے یا کہ سوانح عمری تاریخی مواد سے بھی غلطی نہیں ہوتی البتہ ایک سوانح عمری میں جو کچھ خاص التزام کی ضرورت ہوتی ہے وہ تاریخ میں عام نہیں ہوتی ایک متوجہ بھلا اُن واقعات کے جنہیں وہ اپنی تاریخ میں درج کرتا ہے بطور ایک مستند راوی۔ کہے ہیں لیکن ایک سوانح نویس اپنے سرکاری خاص ذمہ داری بھی لیتا ہے اور بالخصوص اُن غیر معمولی دلچسپ واقعات کو ایک ذخیرہ واقعات میں سے انتخاب کرتا ہے جن کا انتخاب بھائے خود ایک ذمہ داری ہے۔ ایشیا اور ہندوستان کا موجودہ تاریخی نظام بنا آتا ہے کہ اب تک لوگوں نے سوانح نویسی کی جانب علمی اعتبارات سے توجہ نہیں کی ہے +

کچھ تو اس وجہ سے کہ بلحاظ مشرقی رساجات کے مرد و عورتوں کی زندگی کے آزاد اور باقیدود ہے مردوں کی زندگی میں متوترہ قوتیں اور متجزیہ مادے زیادہ پائے جاتے ہیں اور ان میں مقابلتا ایک استحکام ہوتا ہے۔ لیکن عورتوں کی زندگی زیادہ متزن و متاثرہ طاقتوں عورتوں کی سوانح عمریوں میں مردوں کی سوانح عمریوں کی نہایت ہی غیر یکساں حالت میں پائی جاتی ہیں گو عربوں میں شروع سے یہ مذاق کچھ کچھ رہا ہے۔ لیکن دیگر اقطاع ایشیائیں یا تو بالکل نہیں تھیں اور یا عربوں کی دیکھنا دیکھی پیدا ہوا ہے۔

سوانح عمری لکھنے کے واسطے اس قدر توفیر ضروری ہے کہ بذاتِ غیر معمولی واقعات یا دلچسپ معلومات کے اعتبار سے اشاعت کے قابل بھی ہو۔ یہ فیصلہ کر دینا کہ صرف مردوں کی لائف ہی اشاعت یا تحریر کے قابل ہے یا صرف فیصلہ ہے۔ کچھ شک نہیں کہ دونوں سوانح عمریوں میں باعتبار واقعات یا طرز واقعات کے کسی قدر فرق ہے۔ لیکن یہ فرق کسی سوانح عمری کے لکھنے کا مانع نہیں ہے +

جن بعض واقعات اور کیف کو مردوں کے زندگی نامہ میں لکھنا پڑتا ہے ان میں سے بعض کو عورتوں کی سوانح عمری میں ضرورتاً ادباً ناموساً رواجا چھوڑنا پڑیگا گو یورپین قوموں میں ایسے متروکات کم ہوں مگر مشرقی قوموں یا ملکوں میں نسبتاً اب تک زیادہ ہیں۔

لے گمان ممالک یا ان اقوام میں باضابطہ سوانح نویسی نہ پائی جاتی ہو مگر مختلف قسم کی کہانیاں اور زبانیں روایات ہی اس قدر فروغ پائے جاتے ہیں کہ ہر ایک قوم میں غیر معمولی واقعات کے جمع کرنے اور نظیر لکھنے سنانے کا شوق ضرور رہا ہے۔ ہندوستانی الہام میں بھی چند ایسی مختلف روایتیں اور کہانیاں یا ضرب الاشمال پائی جاتی ہیں کہ جن کو بعض ماسلوم الحقیقت انسانوں کی زندگیوں پر روشنی پڑتی ہے۔ اور ثابت ہوتا ہے کہ گو باضابطہ مذاق سوانح نویسی ان ممالک یا ان اقوام میں نہ پایا جاتا ہو۔ لیکن طبعی اقتضائے حالات اور دوسروں کے واقعات کو اثر پذیر ہونے یا اثر پذیر کرنے کا مادہ و اجزائے ان میں بھی کسی نہ کسی قدر موجود تھا اور اس سے کسی نہ کسی طرح کام بھی لیتے تھے ۱۱

موجب یا تو یہ ہے کہ عورتوں میں اس قدر جوش و خروش اور حوصلہ نہیں ہوتا یا یہ کہ وہ اُن میں سے بعض تحرکیں قبول ہی نہیں کرتیں مگر انصاف کوئی شے ہے تو کہنا ہی پڑیگا کہ عورتوں کی ذلت یا رسوائی کے موجب زیادہ تر خود مرد ہی ہوتے ہیں +

(سوانح کی تحقیق)

جو طریقہ ادب و اصول تاریخی واقعات کی تحقیق میں متعل ہے وہی تحقیق سوانح میں بھی موزن ثابت ہوا ہے۔ علوم طبعی اور علوم آلمی میں مسئلہ علت و معلوم سے اکثر مسائل کا حل کیا جاتا ہے۔ ساقیات تاریخی اور سوانح کا بھی تقریباً اسی پر بہت کچھ مدار ہے جب ہم کسی شخص کی سوانح عمری لکھنے بیٹھیں تو ہمیں سب سے اول یہ دیکھنا چاہئے کہ (الف) باعتبار واقعات زندگی کے ایسا شخص کیا حقیقت رکھتا ہے۔ (ب) کہ قدر واقعات اس کی زندگی میں فی الحقیقت خاص اثر غیر معمولی ہیں۔ (ج) دوسروں پر اُن کا اثر کیسا پڑ رہا ہے اور بصورتِ خاص شاعت کیسا پڑنے کی امید ہے +

اس کے بعد ہمیں اُن تمام واقعات کے سلسلہ علل پر ایک عیق نظر ڈالنی چاہئے۔ اور دیکھنا چاہئے کہ وہ سلسلہ علل کہاں تک جاتا ہے۔ اور دوسروں کی ذات سے اُسے کیا نسبت ہے۔ گو ہم باوجود وسیع کوشش کے بھی سلسلہ علل پر کسی حالت میں ہی کلیتاً عبور نہیں کر سکتے۔ ہر صورت میں چند موٹے موٹے سلسلہ علل کو بھی لینا پڑیگا۔ اور انہیں سے نتیجہ نکالینگے۔ مگر پھر بھی دامن کوشش تو فراخ ہونا چاہئے۔ کیونکہ بقول ایک فلاسفر کے تمدن اور علوم تاریخی کے اتصالے علل کا علم قریباً مشکل ہے +

اس پر زور دیا جاتا ہے کہ جب تک عورتیں تعلیم یافتہ نہ ہوں گی تب تک اُن کی حالت درست ادب و مذہب نہ ہوگی لیکن یہ نہیں کہا جاتا کہ جب تک کسی قوم کے مومنین نہ ہوں گے ادب ان کے خیالات میں غلبی اور تمدنی نہ ہوگی تب تک عورتیں اُن سے کیا سبق لے سکتی ہیں۔ عورتوں کو بدنام کیا جاتا ہے۔ لیکن مرد خود کو بدنام نہیں کرتے ہیں۔ بڑائی دونوں میں ہے لیکن عورتوں کی بڑائی کا اکثر حصہ زبانِ حال سے کہہ رہے ہیں اس تعلیم گاہ سے نکلا ہوں جہاں پہلے پہل مردوں کی تعلیم شروع ہوئی تھی۔ ۱۲۔

عام تاریخی واقعات خاص خاص سوانح کے مقابل میں اس اعتراض کی صورت میں سوانح عمری سے دوسرے درجہ پر رہ جاتے ہیں عام تاریخی واقعات میں سلسلہ تناسب عمل بہت لمبا اور غیر محدود ہوتا ہے۔ لیکن ایک سوانح عمری کا اختصاص اسنادی عمل پر پہنچ جانا قریباً آسان ہے۔ گو ایک سوانح عمری میں بھی مختلف اسباب مختلف تناسب عمل کا سلسلہ موجود ہوتا ہے۔ لیکن پھر بھی ایک خاص حد ہوتی ہے۔ ممکن ہو کہ ہم ایک شخص کے سانحات عمری میں سے چند یا موٹے موٹے سانحات ہی ملیں لیکن ہم ان سے ایک موثر اور حیرت افزا تصویر تو اُتار سکتے ہیں۔ چند پریشان اور پرآگندہ اجزا کا مل جانا ہی دوسرے سانحات کی تحقیق کے لئے ایک ذریعہ ایک سیل ہے۔ کیونکہ ایک قسم کے کوایف حالات سے دوسرے قسم کے کوایف حالات کا استدلال یا استنباط بوجہ آسن ہو سکتا ہے +

بعض اوقات ثنائی مسائل متنبہ بھی جاتی ہیں۔ لیکن یہ طریق یا یہ اصول ہر ایک موقع پر ٹھیک نہیں اُترتا۔ خصوصاً ان ممالک یا اُن اقوام میں جن میں سوانح لکھنے کا رواج بہت ہی کم ہے۔ تحریر میں ہر ایک قسم کا واقعہ لایا جاسکتا ہے۔ لیکن حافظان میں سے صرف کچھ ہی واقعات اخذ کرتا یا محفوظ رکھتا ہے جو دل چپ اور غیر معمولی ہوتے ہیں۔ اس اصول پر ہم زبانی روایات میں سے بھی بہت کچھ لے سکتے ہیں۔ جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ عالموں نے اکثر علوم کا استدلال جانوں کے کلام سے کیا ہے۔ ایسے ہی یہ بھی کہا جاو چکا کہ

ہماری اکثر تاریخیں اور سوانح عمریاں لسانی روایات سے ہی مزین اور مرتب ہوئی ہیں۔
(تاریخ مقدم چچا سوانح عمری)

ہم نے اوپر کی سطحوں میں مختصر طور پر دونوں حالتوں میں فرق دکھلایا ہے۔ اس کے اعتبار سے ہم یہ کہنے کو تیار ہیں کہ۔

”تاریخ ہمیں ایک قوم یا ایک ملک یا ایک فن اور ایک علم کے عام حالات نشو و نما اور تبدلات سے آگاہی بخشتی ہے اور ہمارے معلومات میں ایک کافی ذخیرہ بڑھاتی ہے اور ہم ان میں سے کثیر حصہ کتابوں کی جلدوں میں ہی چھوڑ دیتے ہیں۔“

یا جب کبھی تاریخی علوم یا معلومات کا مقابلہ ہوتا ہے تو اس بصیرت خاص سے کام لیتے ہیں اور زیادہ سے زیادہ ہمارے دل پر یہ اثر یا نقش ہوتا ہے کہ قوموں کی حکومت اورادبار یا قانون اور علوم کے نشوونما اور منزل کا کس کس زمانے سے تعلق رہا ہے اور ترقی یا تزلزل اورادبار کے مجموعی اسباب کیا کیا ہیں۔

لیکن سوانح عمری خلاف اس کے ہمارے دل اور ہمارے دلغ پر ایک نل چسپ اور زندہ اثر ڈالتی ہے اور ہم جو کچھ اس میں پاتے ہیں اس کا مقابلہ اپنے حالات یا کسی دیگر انسانے جس کے حالات سے بھی کرتے جاتے ہیں اور جو کچھ اس میں پڑھتے ہیں اُسے شخصی اپنا زور مستند بھی سمجھتے ہیں +

چونکہ سوانح عمری میں ایک شخص کی زندگی اور واقعات کا ذکر ہوتا ہے۔ اس واسطے بالخصوص ایسے خاص واقعات پڑھنے والے کے دل پر اثر کرتے ہیں یا یوں کہئے کہ تاریخ اور سوانح عمری میں ہی فرق ہے جو ایک عام مضمون اور سو ضرب النشل میں ہے عام مضمون کئی حالت میں بھی وہ اثر خاص طے کیا جو ایک چلتی کہادت میں پایا جادیا گیا تاریخ ایک مسلسل اور درگیا غیر مربوط مقصد ہے اور سوانح عمری ایک تازیانہ تاریخ ایک کم گو جلیس ہے اور سوانح عمری ایک پر جوش ہدم اور دلسوز ہمدرد۔ تاریخ ظہورات متواترہ یا واقعات تحت الزمان کا ایک مسلسل بیان ہے لیکن سوانح عمری ظہورات مختصہ اور واقعات منتخبہ کا ایک مریعہ اور زرین سلسلہ ہے۔ تاریخ علم اخلاق کی ایک شاخ کہی جاسکتی ہے لیکن سوانح عمری زندہ علم اخلاق ہے بلکہ اخلاق سے بھی زیادہ نتیجہ اور سود مند علم اخلاق سے نیکی اور بدی کی کیفیت یا ماہیت معلوم ہوتی ہے اور اصولی طریق سے ان مراتب کی نسبت بحث کی جاتی ہے۔ لیکن سوانح عمری نیکی اور بدی کے موقوفہ یا مسئلہ تاریخ پیش کر کے ایک زندہ نمونہ دکھاتی ہے۔ اخلاق میں یہ دکھایا جاتا ہے کہ اگر ایسا کرو گے تو ایسا ہو گا یا ہو نا چاہیے لیکن سوانح عمری یہ دکھاتی ہے کہ۔

ایسا کرنے سے ایسا ہوا۔ اگر یقین نہ ہو تو خود کر کے دیکھ لو۔ اخلاق میں اثر کی قوت

بالذائل ہے اور سوانح عمری میں بالتجربہ والظائر۔

لوگ قصے کہانیوں اور ناولوں کی جانب کیوں زیادہ رجوع کرتے ہیں اور کیوں ان کے مقابلے میں مستند تاریخیین شوق سے نہیں دیکھتے اور نہیں پڑھتے اس لئے کہ ان میں فوری اور زندہ تاثیر نہیں پڑتی۔ انسان کی طبیعت میں تقلید یا ریس کا مادہ یا جوش نسبتاً زیادہ ہے جب کبھی اپنے کسی ابنائے جنس یا اسلاف کے ستودہ کاموں اور نیک افعال کی کہانیاں سنتا ہے تو خواہ مخواہ ہی متاثر ہوتا ہے +

لوگ قصے کہانیاں سن کر کیوں دیتے ہیں اور تاریخی واقعات پر ایک آنسو بھی نہیں بہاتے۔ اس لئے کہ قصے زیادہ موثر ہیں۔ جب کوئی تاریخی واقعہ قصے کی صورت میں بیان کیا جاتا ہے۔ تو پھر اس میں بھی ایک انوکھا اثر پیدا ہو جاتا ہے (دیکھو بعض تاریخی ناول)۔

مگر زندگی میں صد موجیں آتی ہیں اور ہر موج بیسیوں پہلو قبول کرتی ہے ایک رنگ دوسرے رنگ سے اور ایک موج دوسری موج سے امتیاز رکھتی ہے۔ یہ سب رنگ اور یہ سب موجیں نگاہ غور سے دیکھنے کے قابل ہیں۔ اور یہ سوچنے کے کہ ایک اپنے ہی ہم جنس ہم کیفیت کی چند روزہ زندگی میں کیا کچھ واقعات ظہور میں آئے ہیں۔ اور ان پر ان کا کیسا اثر پڑا ہے +

ہر سوانح عمری سے ہمیں صرف چند مربوط یا غیر مربوط واقعات کا سلسلہ ہی نہیں ملتا بلکہ ایک علمی ذخیرہ بھی ملتا ہے ہر شخص کا عروج اور زوال انہیں موجات اور سبب کو پیش کرتا ہے جو ایک سلطنت کے عروج اور زوال کا موجب ہو سکتے ہیں جس وقت کوئی پڑھنے والا ایک زندگی نامہ میں کسی شخص مصیبت زدہ یا غیر معمولی صفات کے انسان کی حالت عروج اور اوج بار کا ذکر پڑھتا ہے اور دیکھتا ہے کہ ایک انسان کن کن صورتوں میں گرفتار ہو کر پھر دلچسپ عروج لیتا اور کن کن دشوار راہوں سے منزل مقصود پر پہنچتا ہے

اس میراثہ نشا ریش ہے کہ تاریخی علوم سود مند نہیں ہیں یا اگلی فرست نہیں لگی سخت فرست ہو لیکن قلم نامہات سو بلکہ لکچری ادفا صانعوں کے انہیں کس مقدار کم نسبت ہے۔ لوگ غریبے بھی حرفت اسطو پسند کرتے ہیں کہ یہی حقیقت ایک شخص کے فنی سوانحات ہیں۔ اور ان میں ان امور کا ذکر ہوتا ہے جو ایک شخص کے ذاتی معلومات سے متعلق ہوتے ہیں ۱۱

تو اس کے دل وہ باغ پر ایک خاص اثر پڑتا ہے۔ دنیا کی بستی میں اکثر زندگیاں غیر معمولی واقعات سے مشحون اور مستند ساخت سے متفرون ہیں۔ لیکن ان میں سے اکثر بے غور پٹی جاتی ہیں وہ شخص کس پرسی کی حالت میں غرق ہیں۔ گواہیں جہاں تو زندہ نہ کیا جاسکے لیکن معنائیں معمولی واقعات کی جہت سے زندہ کیجا سکتی ہیں ۛ

بڑے بڑے لوگوں کی سوانح عمریاں گواہ اپنے نام اور اپنے ذاتی جہد و عظمت کے اعتبار سے کیسی ہی مشہور ہوں لیکن ان سے زیادہ تر ان لوگوں کی سوانح عمری قابلِ حُرمت اور قابلِ استناد ہے۔ جو اپنی مدد آپ کا نمونہ ہیں۔ اور جن کی ابتدائی زندگی اخیر زندگی کے مقابلے میں رات اور دن یا ظلمت اور نور کا فرق رکھتی ہے ہمیشہ بڑے بڑے واقعات سے ہی دل چپ اور حیرت خیز نیچے نہیں نکلا کرتے بعض اوقات معمولی اور چھوٹے چھوٹے قضایا بھی بڑے بڑے نتیجوں کا موجب ہو جاتے ہیں۔ غور کرنے والا دل اور سوچنے والا دماغ چاہئے۔ نتیجہ خیز باتوں سے نتیجہ نکل ہی آتا ہے ۛ

الفت میں برابر ہے وفا ہو کہ جفا ہو
ہر بات میں لذت ہے اگر دل میں مزا ہو

نسبتی قانون

بکونے یا بریزا شک و حاصلے برادر
لئے زراعت تخم اعلیٰ زمین این است

ہر فن اور ہر علم باعتبار فائدہ مطلق اور فائدہ اضافی کے دوسرے فن یا دوسرے علم سے تمیز ہے۔ اور ہر فن یا ہر علم بلحاظ فائدہ مطلق اور فائدہ اضافی کے جدا گانہ نتائج اور آثار رکھتا ہے۔ جہد فنون یا علوم یا ان کی شاخیں، دونوں اور مرتب ہیں اور ان کے ایجاد یا اختراعی مواد یا اسباب و نسبتیں رکھتے ہیں +

الف۔ ذہنی

ب۔ خارجی

گو خارجی مواد اور اسباب اذمان سے عارضی یا نسبتی تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن اذمان کا تعلق مواد اور اسباب خارجی سے لازمی یا لابدی ہے۔ خارجی مواد اور خارجی اسباب قوت اور ایک سے مستقر ہیں۔ اور اذمان سے مستغنی۔ لیکن اذمان بوجہ اور کات خارجی مواد اور خارجی اسباب سے مستغنی نہیں ہیں۔ یا یوں کہیے کہ خارجی اسباب خارج اذمان ہیں اور اذمان اور انکی جہت سے ایسے سب مواد اور اسباب پر محیط ہیں +

خارجی مواد اور خارجی اسباب سے ہمہ ہی مواد اور ہی اسباب مراد لیتے ہیں۔ جو علت العلل (ذات خدائی) انسان و دیگر حیوانات کے سوا ہیں۔ ایسے مواد اور ایسے اسباب بجائے خود بجز اقبال اشکال تا الف بترکب و اظہار خصائص مخصوصہ اور کوئی طاقت نہیں رکھتے۔ برخلاف اسکے اذمان میں ایک ایسی طاقت موجود ہے جہاں میں

دریافت کرتی۔ اور انکے خصائص کی اشکال متنوع میں ترکیب اور تالیف کر کے مختلف نتیجے نکالتی ہے اور ان نسبتوں پر پہنچتی ہے جو ان میں مودعہ یا مستتر میں جیسے مواد خارجی ایسا ظاہری اذہان سے ایک نسبت رکھتے ہیں۔ ایسے ہی ہر فن اور ہر علم کو ایک دوسرے سے نسبت حاصل ہے۔ اور اسی طرح تمام اذہان مختلفہ کو بھی آپس میں ایک قدرتی نسبت حاصل ہے۔ گوان دونوں صورتوں میں تباہ پایا جاتا ہے اور ایک علم یا شاخ علم بمقابلہ دوسرے کے آثار میں مختلف ہے لیکن باین ہر ان میں ایک نسبت فرد پائی جاتی ہے۔ مذہب فلسفہ۔ اخلاق۔ تمدن۔ اور سائنس جداگانہ قوانین اور اغراض کے تابع ہیں لیکن ان میں بھی ایک دوسرے کے مقابلہ میں نسبتی رشتہ قائم ہے +

مذہب سے فلسفہ فلسفہ سے اخلاق۔ اخلاق سے تمدن اور تمدن سے سائنس ایک نسبت رکھتا ہے اگر اس مقصد کی تشریح دوسرے الفاظ میں کی جائے تو یوں کہا جاسکتا ہے کہ مذہب میں فلسفہ فلسفہ میں اخلاق۔ اخلاق میں تمدن اور تمدن میں سائنس پایا جاتا ہے۔ اسی طرح ان تمام شاخوں اور فروع کا حال ہے جو ان علوم سے مربوط ہیں۔ کوئی سی شاخ اور کوئی سی فرع کے لو۔ وہ دوسری شلخ یا دوسری فرع سے ایسا کوئی تعلق اور

۱۵۔ علمی طور پر سائنس کی بنیاد تمدن سے ہی شروع ہوتی ہے۔ لارڈ بیکن نے روحانی فلسفہ سے استقرانی فلسفہ یا علمی فلسفہ کی بنیاد سائنس کی صورت میں اوس وقت ڈالی تھی۔ جب اسکے ذہن نے تمدنی ضروریات کے لحاظ سے ایسی ضرورت محسوس کی تھی۔ لیکن نے اپنے خیال میں فلسفہ کی تعریف جو ان الفاظ میں کی تھی کہ ہر کام کا فہم انسان کی خوشیوں کا مضاعف کرنا اور انسان کے صدات کو گھٹانا اور اس کا بڑا بھاری محرک تمدن ہی تھا۔ تمدن ہی سے بیکن نے یہ بات دریافت کی تھی کہ فلسفہ کے اغراض اور نتائج کا محض خیالی دنیا تک محدود نہ ہونا ذہنی کمالات اور فضائل یا اور کات کو ایک تنگ دائرہ میں بند کر دینا ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ سائنس کا وجود تمدن سے پیشتر ہی موجود تھا۔ یا یہ کہ سائنس ہر وقت اوجہ رآن یا ہر زمان میں بالقوہ موجود تھا لیکن اس کا ظہور۔ اعلان۔ علمی صورتوں پر منتقل ہونا اوس وقت اور اوس حالت میں ہوا ہے جب تمدن کے ہر جہ گئے ہیں یا اس کی حکمت شروع ہو گئی ہے۔ ضرورت نے ہر مہری کی اور سائنس کے کرشمے ظہور میں آنے لگے ۱۲

نسبت رکھتی ہے۔ اور یا اس پر متفرع ہے۔ تمدن اور سائنس کی نسبت تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ دونوں شاخیں مابعدی کو مششوں کا نتیجہ یا اثر ہیں۔ لیکن مذہب فلسفہ اور اخلاق کی نسبت مشکل سے کہا جاسکتا ہے کہ ان میں سے پہلے پہل کس کی بنیاد رکھی گئی۔ بلحاظ جامعیت اور وسعت اغراض یہ کہا جاسکتا ہے کہ فلسفہ میں اکثر اغراض اخلاقی اور بعض مذہبی اور اخلاق میں اکثر اغراض فلسفہ اور بعض مذہبی اور مذہب میں فلسفہ اور اخلاق کے قریباً بہت سے اغراض پائے جاتے ہیں +

ایک پابند مذہب فلسفہ اور اخلاق کے قواعد یا شرائط کا بہت سی باتوں میں پابند ہوگا لیکن ایک فلسفی اور ایک اخلاق پرست بہت سی باتوں میں مذہب کے خلاف بھی ہو سکتا ہے۔ یا یہ کہ ایک فلسفی یا ایک اخلاقی عالم پر یہ لازم نہیں کہ وہ کوئی مذہب بھی کہتا ہو۔ یا کسی دین اور مذہب کا پابند اور مقلد ہو +

مذہبی قوانین میں بمقابلہ فلسفہ اور اخلاق کے وسعت اور جامعیت زیادہ ہے۔ مذہب کے واسطے ایک تنگ ظرف تجویز کرنا دراصل اغراض مذہبی سے ناواقفیت کا موجب ہے۔ مذہب ان تمام اغراض اور اعلیٰ مقاصد کا حامی اور سرپرست ہے جو فلسفہ اور اخلاق کی تئیں پائے جاتے ہیں۔ یا ان تمام اغراض اور مقاصد کی جو فلسفہ اور اخلاق کا اصل الاصول ہیں ایک اور ڈھنگ اور پیرایہ میں تشریح کرتا ہے +

لہذا اکثر لوگ مذہب یا قوانین مذہبی کو فلسفہ و تنقید یا تنقید میں مادہ سی وچر کو فلسفہ کے مطالعہ کو نفرت ہی کرتے ہیں۔ یہ ایک سنگ خیالی ہے۔ دراصل سچا فلسفہ کسی کچھ مذہب کے خلاف نہیں ہے۔ اور کسی کچھ مذہب کے اصول کہی کچھ فلسفہ کو سخر نہیں ہو سکتا۔ مذہب اور فلسفہ کی تعلیق کو واسطے ایک ضابطہ یا ایک قانون ہے۔ اگر اس ضابطہ یا قانون کی پابندی ہو ان دونوں کو دیکھا جائے تو ان میں ایک دلچسپ نسبت پائی جائیگی۔ لہذا ان نسبتوں کے لحاظ سے یہ امر بحث طلب ہے کہ ان سب علوم اور قوانین موجود میں سوتیلہ کس قانون کو حاصل ہے۔ اس بارہ میں بہت کچھ کہا گیا ہو لیکن ہماری رائے میں جبکہ تمام غلبہ کی بنیاد ایک ذات اعلیٰ علت العلل کی شاخت اور وجود پر موقوف ہے۔ اور یہی خیال فطرتاً ہی ایک کے دل میں سب سے پہلے پیدا ہوتا ہے تو کہا جائے گا۔ کہ سب پہلے قانون اور ابتدائی ضابطہ مذہب ہی ہے۔ جو لوگ کوئی مذہب نہیں کہتے۔ دراصل اس خیال کی وجہ سے ان کا بھی کوئی مذہب ہوتا ہے۔ ۱۲

ہم نے اوپر کی سطروں میں کہا تھا۔ کہ قانون اور علوم میں دو نسبتیں حاصل ہیں فہنی اور خارجی۔ اور ان دونوں نسبتوں میں بھی ایک اور نسبت ہے۔ جس طرح ہم ایک قانون علت العلل پاتے ہیں۔ اسی طرح کل موجودات میں ایک نسبتی قانون ہے۔ ہر کل ہر جزو سے ایک نسبت رکھتا ہے۔ اور ہر جزو کو کل سے ہر جزوہ کو ہر جزوہ سے ایک نسبت ہے۔ اور ہر شوشہ کو شوشہ سے۔ ایک مادہ دوسرے مادے سے ایک نسبت رکھتا ہے۔ اور ایک ترکیب دوسری ترکیب سے۔ کل موجودات بلحاظ مفردات اور مرکبات کے ایک مضبوط لٹری میں پرمئی ہوئی ہے۔ گو مردانہ اس لٹری کا جدا گانہ اسما اور صفات سے موصوم ہے اور کثرت و کیفیت میں بھی مغایرت ہو مگر ایک کو دوسرے سے باوجود ان مغایرت اور تبائن کے ایک نسبت حاصل ہے +

کچھ نسبتیں من جہت کلیات ہیں اور اکثر من جہت جزئیات حیوانات نباتات و جمادات کے مابین من جہت کلیات بھی نسبت ہے۔ اور ان کے مفردات میں نباتات و غیرہ بمقابلہ غیر جزئی نسبت بھی ہے۔ بعض نسبتیں مشترک ہیں اور بعض غیر مشترک انسان ناظر اور حیوان غیر ناظر کے درمیان نسبت حیوانیت مشترک ہے۔ اسی طرح نباتات و جمادات میں طاقنت و نمونہ نسبت مشترک ہے۔ کلی نسبتیں عموماً عام تجربہ اور عام مشاہدہ میں آتی ہیں۔ لیکن جزئی نسبتیں عام مشاہدہ سے بالاتر ہیں۔ اسی واسطے انہیں علمی نسبتیں کہا جاتا ہے۔ جس طرح کلی نسبتیں ایک قانون اور ایک ضابطہ کے تابع ہیں۔ اسی طرح جزئی نسبتوں کے واسطے بھی ایک قانون ہے۔ لیکن یہ قانون بمقابلہ کلی قانون کے زیادہ ترویق اور پسیدہ ہے۔ اسکے مطالب پر وہی لوگ پہنچتے ہیں اور وہی حل کرتے ہیں۔ جنہیں فہنی قواعد اور خارجی اسباب تفرقہ پر بوجہ الکمال عبور ہے۔

جزئی ضابطہ اور جزئی قانون در حال سے خالی نہیں۔

دالغ، تابع مشاہدہ

دب، تابع تجربہ

پہلی شق میں وہ عام صورتیں شامل ہیں جن سے عام لوگوں نے باہمی نسبتیں

دریافت کر کے ان کی تالیف اور ترکیب سے مختلف صورتیں اور ساختیں پیدا اور مرتب کی ہیں۔ دنیا کی عام بات متحاج جس قدر پائی جاتی ہیں اور جن سے عام لوگ معاشرتی ضروریات میں کام لیتے ہیں۔ یہ سب تابع مشاہدہ ہیں۔ بعض علوم اور ان کی شاخیں معمولی حرفت و صنعت وغیرہ تابع مشاہدہ ہیں۔ گو ان میں بھی تجربہ سے کام لیا گیا ہے۔ اور قیاس کو دخل ہے لیکن ان کی ترکیب اور تالیف کا زیادہ تر حصہ تابع مشاہدہ ہے۔ اور معمولی ضروریات نے عام لوگوں کو بھی ان کے تہیہ پر آمادہ کر رکھا ہے +

اسی صورت اور اسی شق سے تجزیاتی جزیات شروع ہوتی ہیں۔ اس شق میں مشاہدہ عام سے تجربہ کے ذریعہ سے مشاہدہ خاص تک پہنچتے ہیں۔ یعنی وہ باریک اور اندرونی نسبتیں دریافت کیجاتی ہیں۔ اور انہیں ایک دوسرے سے ٹکڑا کر دیکھا جاتا ہے۔ جو مشاہدہ عام میں دکھائی نہیں دیتیں +

طبعی اجتہادات اور ڈاکٹری تیاسات مشاہدہ خاص کا اثر اور نتیجہ ہیں +

ادویہ طبیہ کی ظاہری شکل و شمایل ان کی اندرونی حالت اور خاصیت کا اظہار نہیں کرتی ہے جب طبیعیوں نے بذریعہ مشاہدہ خاص ان اندرونی خاصیتوں اور کیفیات کو لمرض عایدہ سے نسبت دیکر دیکھا اور تجربہ کیا تو ان پر ادون کی حقیقت کھل گئی۔

لہذا ڈاکٹری جس کا مادی کیا ہے۔ ایک نسبتی قانون کے تابع ہے۔ کیا مادی و طاقتوں یا ادوادیوں کی باہمی نسبت دریافت کر کے ایک تیسری طاقت قوت پیدا کرتا ہے۔ جس طرح مد کو دوسری ضرب دینے کی تیسری شکل چاکر پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح ایک شے یا ایک مادہ کا دوسری شے یا دوسرے مادہ کی ترکیب پانا ایک تیسری صورت یا قوت پیدا کرتا ہے۔

ایسا ہی انقطاع میں اکثر لوگ ایسے کیپا گوشہ میں جو رنگے کا تبادلہ چاندی سے اور تانبے کا سونے سے کرتے ہیں۔ کچر شک نہیں کہ یہ لوگ ایک خط میں مبتلا ہیں۔ اور اس لیے میں لگ کر ڈاکٹری کے اعلیٰ فرایڈ سے بے پردہ ہوتے ہیں۔ مگر اگر ابھی تک میں اس یا ر کے نسبتی قانون سے پوری واقفیت نہیں ہوئی تو ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے۔ اس میں قلب باہت کا بڑا اثر سوال ہے۔ مگر نسبتی قانون کی وسعت میں کہیں کہیں اس شک میں ڈالے بغیر نہیں رہتی کہ شاید کسی بدزسانئیں کی بدولت یہ مسئلہ اسیہ مشکل ہی حل ہو کر رہے۔ ۱۲

ہندی طبیعوں اور بیدوں نے جڑی بوٹیوں سے دما تون کو نسبتی عمل سے کشتہ کر نیکا فن نکالا۔ اور یہ ثابت کیا کہ فلاں بوٹی اس نسبت سے فلاں دہات کشتہ کر سکتی ہے۔ فلاں دہات فلاں بوٹی سے سفید ہو جاتی ہے اور فلاں زرد یا سرخ۔ نسبت تو اے آید سے حکما اس نکتہ پر پہنچے ہیں۔ کہ تساوی اوزان یا ثقل مرکز سے یکا کیا علی صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔

ہم نے یہ کہا تھا کہ ایک شے کو دوسری شے سے ایک نسبت حاصل ہے۔ اس سے مطلب ہمارا یہ ہے۔ کہ ایک شے یا ایک مادہ کی خاصیت وہ طاقت اور وہ اثر کہتی ہے کہ اگر اسے دوسری سے ملایا جاوے تو اس آئینرش یا تضارب سے ایک تیسری طاقت یا تیسرا اثر پیدا ہو جائے گا۔

بشرطیکہ وہ تضارب یا وہ آئینرش بجائے خود کسی قانون اور کسبی وزن کے تابع ہو۔ ہمارے رائے میں مولیٰ موٹی صورتوں میں اس نسبتی قانون سے سب افراد انسانی واقف ہیں۔ اور اس سے کام لے رہے ہیں۔ لیکن ان کی اندرونی کیفیات اور نوادر سے خاص خاص لوگ ہی واقف ہیں۔

اگر ہم نسبتی قانون کا دوسرا نام علم طبیعیات یا سائنس ہی رکھ دیں تو شاید کوئی مسحت نہ ہوگی۔ یہ جو کہا جاتا ہے۔ کہ طبیعیات سائنس سے عام مخلوق واقفیت نہیں رکھتی۔ یہ ایک غلطی ہے عام مخلوق سائنس یا طبیعیات سے بہ بعض حالات واقف ہے۔ لیکن صرف مشاہدہ عام تک۔ اگر عام مخلوق فی الجملہ واقف نہیں ہے۔ تو اس کے افعال تابع سائنس کی کیا تاویل کجا ہوگی۔

سائنس کا منشا یہ ہے کہ مادی دنیا۔۔۔۔۔ ان کو ترتیب و ترکیب کی عملی صورتوں میں لا کر دیکھے اور ایک نسبت کو دوسری نسبت میں ضرب دیکر تجربہ کرے کہ اس کا حاصل ضرب کیا نکلتا ہے۔

تو سنی سٹیم حرارت ایک طاقت ہے۔ اس میں دوسری طاقتوں یا اشیاء سے ایک نسبت ہے یعنی اگر ان کے ساتھ دوسری اشیاء یا دوسرے مواد کو ضرب دین تو

اور صنعت یہ بلحاظ ضروریات تمدن ہے۔ روحانی لحاظ سے پہلا سبق تقلید مذہب اور
تہذیب اخلاق ہے +

جزیرہ محنت نشو و پا برہ عشق روان
اشک من خون جگر خور و عودین آمنت

مبادی علوم

اصل سخن شنو کہ ہاں یک حقیقت است
کز دے ہزار گونہ محب از آفریدہ اند
اگر یہ سوال کیا جاوے کہ حضرت انسان خاکی بنیان نے موجودہ علوم و فنون کا ذخیرہ
درا کہاں سے اور کیوں کر جمع کیا۔
دب، اوسا نکا سراغ کیونکر پایا۔

تو شروع شروع میں ان سوالوں کے جواب دینے میں محیب کے لئے ضرورت
اور سچیدگی ہوگی۔ ایک طرف تو اسکے سامنے صد ہا علوم و فنون کا ذخیرہ اور ہزاروں
معلومات کا سراپہ ہوگا۔ اور دوسری طرف علوم و فنون کی وہ خارجی اور اندرونی مشکلات
اور عقدے ہونگے جن کے ادراک اور حل سے اکثر انسانوں کی عقلیں قاصر اور متعذر
ہیں۔ ادبہت ساقصہ اسی ایسا ہی ہوگا جو بغیر ادراک اور دریافت کے ہے۔ یہاں
تک کہ اکثر انسانوں نے انہیں وجوہات سے ادھر تو ج کرنا بھی چھوڑ دیا ہے ادیہ سمجھ
لیا گیا ہے کہ ان کا حل کرنا اور ان تک صحت کے ساتھ پہنچنا ہر طبیعت کا کام نہیں
اور ہر شہب خیال کی وہ ان تک رسائی شکل ہے۔ صد ہا جیت طبیعتیں اور کم تر رس
دلخ اسی پست ہمتی کی بدولت علمی فیوض امداد کی برکات سے محروم اور بے پیرہ

رہتے ہیں بعض علوم اور ان کا علمی نصاب اس قدر اداق ہے کہ ہر دماغ کی دماغ تک
سہائی ہونا بہت مشکل ہے۔ خصوصاً وہ طبیعی اور وہ دماغ جو فطرۃً ہی ایسی مہنتوں اور
ایسے اور اوقات کے موزوں نہیں ہیں۔ ایسی مشکلات یا تو بناتے ان علوم میں موجود ہوتی
ہیں اور یا ان کے نصاب کے مشکلات کی وجہ سے عاید ہو جاتی ہیں۔

بعض علوم چند ان مشکل اداق نہیں ہیں لیکن جن قواعد اور جن نصاب کے مطابق
انہیں ایک خاص ترکیب اور تالیف میں لایا گیا ہے وہ مشکل ہیں +

یہ قیاس کیا گیا ہے کہ علم اور معلومات انسان کے غیر ہیں (جو ان کا علم و مدد ہے)
یادہ اُس دائرہ سے باہر ہیں جس میں انسان متاثر نہ ہو کہ انہیں دریافت اور حاصل کرنا ہے اور
یہ بھی کہا جاتا ہے کہ علم اور معلومات غیر انسان نہیں ہیں۔ بلکہ سُن جہ اُس کے عین ہیں۔

مبادی علوم کا وہی دائرہ یا وہی مسکن ہے جسے انسان کہا جاتا ہے یا جس میں انسان
بحیثیت انسان ہونے کے محاط اور متاثر ہے +

جس طرح صوفیا و کرام یا مشائخ علم الہی ہمہ از دست کے مسئلہ سے ذات الہی

۱۔ بعض علوم بلحاظ اپنے مطالب کے بمقابلہ بعض کے سیرت الفہم ہیں اور بعض ایسے ہیں جنہیں خاص خاص
دماغ ہی حاصل کر سکتے ہیں اسی خیال سے علوم کی تقسیم مطالب عام اور مطالب خاص میں کی گئی ہے مطالب عام
ہر ایک شخص کے دماغ میں مل سکتے ہیں اور ہر دماغ انہیں حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن مطالب خاصہ کے
واسطے ہی دماغ موزوں اور مخصوص ہیں۔ جن میں قدر تا کمتری اور دقیقہ شناسی کا مواد زیادہ رکھا گیا ہے۔ بعض
مشکل پنطیجین جدا ہی ہوتی ہیں یہی وجہ ہے کہ جس طرف کسی کا میلان طبیعت ہوتا ہے اسی شلخ میں مطالب
ترقی کرتا ہے۔ ہر طبیعت ایک جدا گانہ مذاق رکھتی ہے اور ہر شخص اپنی مذاق کے مطابق حقائق اور معلومات کا انتخاب کرتا ہے۔
۲۔ ہر اداق اور ہر اداق کا مسئلہ ہر قوم کے ان اشخاص یا فرقوں میں زیر بحث رہا ہے جو علوم الہی کے
مشائق اور علاوہ ہیں مگر چرچہ یورپ میں موجود طرز تعلیم نے ایسی دلچسپ بحثوں کی کمی کر دی ہے اور لوگ
الہیات سے ہٹ کر ادبیات کی طرف زیادہ جھٹکے ہیں مگر الہیاتی حصوں میں ہمیشہ سے یہ مذاق رہا ہے
صوفیائے اسلام نے بالخصوص ان مطالب میں بہت کچر کہا ہے اور ہر انداز میں یہی ان مقاصد کا خوبی
کیسا تھوڑا کر موجود ہے۔ جو گہشت میں بالخصوص ان مطالب پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ۳۔

کی نسبت ایک لطیف اور با مذاق بحث یا استدلال کرتے ہیں اسی طرح علوم کی نسبت بھی بلحاظ مبادی کے بحث یا استدلال ہو سکتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ

۱۔ علم اور معلومات عین انسان ہیں۔

ب۔ علم اور معلومات کی ہستی ہستی انسان سے مربوط اور وابستہ ہے۔

ج۔ علم اور معلومات انسان کے غیر ہیں۔

د۔ انسان علم اور معلومات کا نہ عین ہے نہ غیر ہے۔

جب ہم وجدان پر غور کرتے ہیں تو ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہم میں ایک قوت علیہ قوت مدکہ مودعہ یا موجد ہے جب ایک نورانیدہ اور محسوم کچھ ایک یا مختلف اشیاء دیکھتا ہے۔ تو ہجوم خیالات سے اُن کی جانب ایک خصوصیت سے سامان نظر غور کرتا ہے اُسکے پیار سے پیارے بشرے اور انجان آنکھوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یہ جاننے کی کوشش کرتا ہے کہ جو شے یا جوشیا اُس کے پیش نظر ہیں وہ کیا ہیں کچھ کا بظن تعجب اور بحال حیرت دیکھنا اس امر کی دلیل ہے کہ اُسے ایک حیرت گہرے ہوئے ہے۔ یہ حیرت اور تعجب کیا ہے؟ وہی قوت علیہ۔ جسے فلسفی اصطلاح میں تعجب ہی کہتے ہیں۔

چونکہ محسوم کچھ بوجہ ناپختگی عقل و تجربہ جاننے کے فوری وسایل نہیں رکھتا اس واسطے بادی النظر میں اس کی شکل اور صورت سے حیرت ٹپکتی ہو چکوں یہی موتوف نہیں پختہ عقل ہی جب شاہد کرتے ہیں تو اُن کی قوت علیہ اُنہیں نورانیدہ قوت پر مجبور کرتی ہے صرف فرق یہ ہے کہ ایک کچھ کی قوت علیہ بے ضابطہ غور کی عادی ہو۔ اور پختہ عقل انسان ایک

عقل قوت علیہ جیسے اذنان سے تعلق رکھتی ہے ویسے ہی اس ظاہری ہی متعلق ہے بہت دفعہ ہمارا علم مزید قوت باصرہ سامعہ شامعہ اور ذائقہ سے تکمیل کو پہنچتا ہے۔ ہم ایک شے دیکھتے ہیں اور ہمیں معلوم ہو کر یہ ظنان شے ہے اور ہماری قوت باصرہ اُس پر عین المہینان دلاتی ہے۔ لیکن جب تک ہم اسے بذریعہ قوت ذائقہ نہ لائیں تب تک ہمارا علم مکمل نہیں ہوتا۔ بعض اوقات ہمارا علم صرف ایک ہی قوت کے ذریعے سے مکمل ہو جاتا ہے اور بعض وقت چند مشترکہ قوتوں کے مشترکہ عمل سے تکمیل ہوتی ہے۔ اشیاء یا حقایق مدقہ کی حقیقت نہی قوت باصرہ سے ہی معلوم نہیں ہو سکتی قوت ذائقہ کی شرکت ہی لازمی ہے۔ ۱۲

ضابطہ سے کام لیتا ہے۔

قوت علیہ اور قوت مد کے میں ایک عملی فرق ہے قوت علیہ صرف وقوف اور علم چاہتی ہے۔ لازمی نہیں کہ اسکے ساتھ کوئی حکم بھی لگایا جائے اور یہ ادس کا ایک طبعی خاصہ ہے جس سے وہ کسی حالت میں باز نہیں رہ سکتی قوت علیہ کا عمل قوت مد کے سے پہلے ہوتا ہے اور قوت مد کے کا عمل قوت علیہ کے بعد شروع ہوتا ہے۔ قوت مد کے ایک مخلوق یا جانی ہوئی شے کی نسبت یہ جاننا چاہتی ہے کہ وہ شے باعتبار کیفیت و حقیقت و حقیقت کیا حالت اور کیا وزن رکھتی ہے۔ قوت علیہ امور محسوسہ اور غیر محسوسہ دونوں کی طالب ہے لیکن قوت مد کے بسا اوقات حقائق غیر محسوسہ کا ادراک کرتی ہے یا یوں کہیے کہ قوت علیہ کا فرض ادراک کہہ نہیں سکتے لیکن قوت مد کے کہہ دیا کرتی ہے +

ہمارا علم الاشیاء یا ہمارے معلومات یا تو خارج سے تعلق رکھتے ہیں اور یا ذہن سے ہر صورت یا تو محض علم ہے اور یا معلومات۔ جو کچھ خارج یا ذہان میں پایا جاتا ہے وہ مندرجہ ذیل حالات سے باہر نہیں۔ یا تو ہم اُس سے۔

(۱) بالکلیت واقف ہیں۔

(۲) یا بالاجال۔

۱۔ وجود شے اور نہ شے دو الگ الگ حالتیں ہیں۔ ادراک وجود شے ادراک احساس نہ شے کا مستلزم نہیں قوت علیہ اکثر اوقات دریافت وجود شے تک ہی رہ جاتی ہے ہم یہ تو جان جلتے ہیں کہ یہ سونا ہی ہے چاندی اور یہ پارہ لیکن اس جاننے سے یہ نہیں جان سکتے کہ ان کی ہست و نسیبیتیں کیا کیا ہیں ۱۱۔

۲۔ جو کچھ ہم جانتے ہیں یا جاننا چاہتے ہیں وہ وہ حال سے خالی نہیں یا تو وہ

الف۔ موجود فی الخارج ہے۔

ب۔ اور یا موجود فی القوہ۔

جب تک ہیں کسی شے کا علم نہ تو بت تک کسی شے یا حقیقت کو معلوم نہیں کہا جاسکتا گو عدم علم شے کا مستلزم نہیں لیکن یہ مقابلہ ہمارے فی الوقت اُسے معلوم نہیں کہا جاسکتا موجود اور معلوم میں یہی فرق ہے موجود بحالت معلوم اور عدم معلوم موجود ہے لیکن بحالت عدم علم عرفی معلوم نہیں کہا جاسکتا ۱۱۔

۳۰) یا محض لاعلم۔

ہماری ناواقفیت مستلزم عدم وجود نہیں ہے کیونکہ ہم ان اکثر اشیاء اور حقائق سے
اتیک محض لاعلم یا ناواقف ہیں جو درحقیقت بالقوہ موجود ہیں جو حقائق اور جو علوم ازمنہ
سابقہ میں دریافت یا منکشف نہ ہوئے تھے یا اُس زمانہ کی لوگوں کی اسکے متعلق واقفیت
بالاجمال تھی یا جو اس عدم انکشاف یا اجمالی ادراک کے اُن کا انفرادی وجود اُس زمانہ جہالت
میں ہی ایسا ہی تھا جیسا اب ہے اور اسی طرح جن جن حقائق اور جن جن کیفیات کا علم اتیک
ہی نہیں ہوا ہے اُن کا انفرادی وجود اب بھی موجود ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کتنا تک ایسی
حالت بریگی ہم قدرت کی علی قدر رتبہ ناواقف ہیں لیکن ضابطہ قدرت سے ہیں وہ واقفیت نہیں
جسے جامع واقفیت کہا جائے۔ جو حقیقت ہم پر منکشف ہوتی ہے اُس کے قانون یا ضابطہ جزوی
سے تو ہم جزوی واقف ہو جاتے ہیں لیکن جو حقیقت ہم سے مخفی ہے اوس کے ضابطہ یا
قانون سے محض ناواقف ہیں۔

جب علم کشش۔ علم روشنی۔ فن سمیرزم۔ فلسفہ۔ تو اسے آئینہ سے لوگ واقف نہ
تھے اور اوزان استخراجی کیواسطے کوئی قانون امتیازی مقرر نہ تھا اُس وقت ہی قدرتی بارشوں
کے اندر یہ حقائق اور یہ طاقتیں موجود تھیں جن زمانوں میں تو اعد صرف و نحو اور ضابطہ منطق
اسد قانون ہیست منضبط نہ تھے اُن زمانوں میں ہی وہ انفرادی مواد اور اسباب موجود تھے
جن سے ازمنہ البعد میں ان علوم کی تالیف اور ترکیب عمل میں آئی ہے۔ ریلوے تار وغیرہ
کے مفروات بدو دنیا سے ہی موجود چلے آتے ہیں۔ سسٹم حضرت آدم کے ساتھ ساتھ ہی
دنیا کے پردے پر نمودار ہوا لیکن زمانہ موجود میں سسٹم سے جس خوبی اور جس مسرت کی

لے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ انسان قوانین قدرت کی بالکلیت واقف ہو یا واقف ہو چکا ہے یا قدرتی حقائق
کی وسعت ایک ایسے محدود دائرے میں ہے کہ انسان اُس سے بے جامعیت واقف ہو سکتا ہے مگر یہ خیال غلط۔
قدرة ہایرہ بدو دنیا سے ہی چلا آتا ہے اگر انسان سب حقائق قدرتی سے واقفیت حاصل کر چکا ہے تو جو حقائق
قدرت ازمنہ البعد میں دریافت ہوئے ہیں وہ ازمنہ اس کے لوگوں اور شاہد سے کیوں مستتر ہو کر کیا انسانی
فہمیں آگیا میں کے خیال اور عجز سے ناواقف ہیں ۱۶

کام لینا شروع ہوا ہے وہ ازمنہ گذشتہ میں برائے نام ہی نہ تھا۔ باوجود اس کے بھی یہ کہا جائیگا کہ گو یہ سب مواد مختلفہ بصورت موجود جلوہ گر نہ ہوں مگر اپنی حالت قدرتی میں بصورت انفرادی موجود تھے۔

ایک ناظم اور ایک شاعر طبعاً ہی نظم اور شعر کا مذاق رکھتا ہے ایک فلسفی اپنی طبیعت میں ہی فلسفی کا مذاق پاتا ہے۔ اور خوش مزاج پیدائش سے ہی خوش مزاج پیدا ہوتا ہے۔ سامان نظم۔ مواد شاعری۔ حقائق فلسفیانہ۔ اسباب خوش مزاجی۔ ایک ناظم یا ایک شاعر اور ایک فلسفی اور ایک خوش مزاج کی پیدائش سے پہلے ہی صنم دنیا پر موجود ہوتے ہیں شاعر۔ ناظم۔ فلاسفر۔ سوائے اسکے اور کیا کرتا ہے کہ انہیں جمع کر کے ایک خاص ترکیب میں دنیا کے سامنے پیش کرتا ہے۔ اب مجیب ہمارے سوالوں کا یہ جواب دے سکتا ہے کہ علوم اور فنون کا ذخیرہ یا مواد اور انفرادی صورتیں ترکیب اور عرفی تالیف سے پہلے ہی موجود تھیں۔ ان کے اکثر حصص عیان تھے اور اکثر مستتر اکثر حصوں کا نسبتی سلسلہ ادنیٰ غور سے دریافت ہو سکتا ہے۔ اور اکثر پوری کوشش اور تحقیق سے انفرادی صورتیں اسوقت دریافت ہوتی شروع ہوتی ہیں جب ضروریات کا سلسلہ معرض بحث میں آتا ہے الفیودت ام الایجاد ضرورت بجائے خود ایک اعلیٰ طاقت اور موثر جذبہ ہے۔ وہ خود بخود قوت علیہ قوت اور اکیسے کام لیتی اور انہیں تحریک میں لاتی ہے اور ان نتائج اور مقاصد پر پہنچ جاتی ہے جو قصی الغایات ہیں +

انسان دو قسم کی ضرورتیں رکھتا ہے۔ روحانی اور جسمانی۔ یا معاشی اور معادی۔ دونوں صورتوں میں انسان عروج اور ترقی کا طالب رہتا ہے۔ ان تمام حالات میں یہ کہا جائیگا کہ۔

۱۔ علوم اور فنون پہلے ہی سے انفرادی صورت میں موجود تھے اور موجود ہیں۔

ب۔ انسان نے ان پر بہ استللال استغرائی عبور کیا ہے۔

ج۔ انسان طبعی طور پر طالب ترقی و عروج ہے۔

د۔ گو وہ اکثر معاملات میں باوجود ماباط کو ششش کے رہ بھی جاتا ہے مگر یہ لازم نہیں آتا

کہ وہ طالب اعطاط یا تنزل ہے +
علوم بلحاظ اپنی غلیات کے مندرجہ ذیل موئی موئی قسموں پر تقسیم کئے جاسکتے ہیں۔

د ۱، دعائی

د ۲، جسمانی

جن لوگوں نے روحانیات تک ترقی کر کے عالم ناسوت سے گذر کر اقصائے
لاہوت تک رسائی کی ہے انہوں نے موجودات سے ہی کام لیا ہے۔ روح موجود اور مخلوق
ہی معاً ان خاص صفات اور خفایق کیہ جو قدرت نے اُسے دے رکھے ہیں۔ عالم ناسوت
اور عالم لاہوت بھی موجود تھا۔ نئی بات صرف یہ ہوئی کہ انفرادی صورتوں سے ایک نئی ترکیب
اور ایک نئی نسبت پیدا کی گئی اور اُس جدید نسبت سے ایک نیا مقصود نکالا گیا نفعہ جگانام

مذہب

وہم

نجات

نگہتی

اور اُس سے اتر کر دوسرا نام اخلاق۔ تہذیب۔ تزکیہ نفس رکھا گیا +
جسمانی شے کے اعتبار سے جتنے علوم اور فنون مدق اور مرتب ہیں وہ بھی دعائی شایع کی
مانند ہی منصفہ طور میں آئے ہیں تمدنی ضرورتوں اور اضطراری حاجات نے یہ تعلیم دی کہ انجلیح
مطالب اور حصول مقاصد کے لئے ایک ضابطہ زبانہانی وضع ہونا لازمی ہے اس ضرورت
نے قوموں اور ملکوں کی لغتوں میں دست اندازی کی اور مختلف زبانیں پیدا ہوتی گئیں۔

اس کے بعد زبانوں کے باقاعدہ استعمال اور باضابطہ اطلاق کی ضرورت نے خاص
قواعد کے ترتیب کی جانب توجہ دلائی جس سے صرف و نحو کی بنیاد چرہی۔ صرف و نحو کے قواعد
کیا ہیں؟ وہی جو عام بول چال میں بھیٹھ طور پر مستعمل ہیں۔ ان میں سے چند برجستہ مکمل طریقہ منتخب
کر کے انہیں اسم۔ فعل۔ فاعل۔ مفعول۔ مضاف۔ مضاف الیہ۔ ضمیر۔ جار۔ مجرور۔ صفت
موصوف۔ شرط۔ مشرط۔ و ط کا نام دیا گیا +

یہ دہی حالتیں اور دہی کیفیتیں میں جو خاص تدوین اور ترتیب سے پہلے ہی مروج اور مستعمل تھیں صرف فرق یہ ہو گیا کہ ایک خاص ترتیب یا ترکیب سے انہیں خاص علمی ناموں سے متنازع یا موسوم کیا گیا۔

جو لوگ اب بھی قواعد صرف و نحو سے بے بہرہ ہیں وہ اپنے روزمرہ میں ان قواعد و تدوین اور ضوابط و مرتبہ سے برابر کام لیتے ہیں ان صرفیوں یا نحو یوں کی طرح انہیں اپنے مستعمل طریقوں کے اسمائے علمی سے واقفیت نہیں ہے اگر کوئی پوچھے کہ صرف و نحو کی بنیاد کیا ہے تو کہا جائیگا کہ زبان کے عام استعمال کا خاص قواعد سے مشروط کر دینا اور ان قواعد خاصہ کا بول چال کے ان طریقوں سے اخذ کرنا جو ایک زبان کے بولنے والوں میں عام طور پر مروج ہیں یا جن سے ان کی طبعیین مانوس ہیں۔

ہر قسم اور ہر فرقہ بشری میں معاملات اور واقعات پیش آمدہ کی تنقید اور اثبات و ابطال یا صحت و سقم پر قبیل قابل کیجاتی ہے۔ ہر معاملہ میں ایک فریق دوسرے فریق سے طالب دلائل ہوتا ہے ہر خرید و فروخت اور ہر عمل باہمی ایک بحث کے بعد قبول یا رد کیا جاتا ہے ان سب افراد کی صورتوں اور حالتوں نے چند ایسے قواعد کی ضرورت محسوس کرائی جو معاملات پیش آمدہ اور واقعات مظہرہ میں ایک ضابطہ سلیم اور قانون تنقیدی ہوں۔ وہ ضابطے اور وہ عملی اصول جو اس غرض سے ترتیب ہوئے۔ انہیں اخیر میں ضابطہ منطقی کے نام سے تعبیر کیا گیا حملیہ شرطیہ جزمی۔ کلی۔ موجبہ۔ سالبہ۔ اگرچہ علمی نام اور منطق کی خاص اصطلاحیں ہیں لیکن عام لوگوں میں ہی انہیں قواعد سے کام لیا جاتا ہے اور دنیا کے کل معاملات انہیں ضوابط کی پابندی سے فیصلہ ہوتے ہیں ہر ایک شخص جگہ خود منطقی ہے لیکن اسے علمی اصطلاحات یا علمی اسمائے منطق سے ناواقف ہو سکتی وجہ سے منطقی نہیں کہا جاتا۔

جب منطق کا وجود نہیں تھا اس وقت ہی منطقی قانون موجود تھا اسی طرح سائنس بھی کوئی نیا علم نہیں ہے ہر زمانہ اور ہر حالت میں موجود رہا ہے۔ ہر شخص کچھ نہ کچھ سائنس جانتا ہے اور اپنی سمجھ کے موافق اس سے کام لے رہا ہے۔ ضرورتاً عام ادراکات اور عام تشخصات سے خاص استدلال کر کے اسے سائنس کا نام دیا گیا۔ ہر شخص بجائے خود فلسفی ہے

لیکن پھر بھی ہر شخص بوجہ عدم تحقیق علیہ فلسفی کے نام سے موسوم نہیں ہو سکتا علم متیزین علمی دائروں میں منتقل ہو کر فلسفہ کے نام سے تعبیر کی گئیں۔

علیٰ ہذا القیاس اور علوم اور فنون کی نسبت قیاس کیا جاسکتا ہے اور ان لیا جائیگا کہ

۱۔ ہر علم اور ہر فن کے مبادیات یعنی مظاہر خود انسان اور انسان کے متعلقات و موجودات ہیں

ب۔ علوم ہر وقت انفرادی صورت میں موجود تھے اور موجود ہیں اور موجود رہیں گے۔

ج۔ جو کیفیتیں اب مستحضر ہیں وہ کسی دوسرے وقت میں معرض بحث یا معرض نظر ہائیں آئیگی۔

د۔ یہ سب کچھ اُس وقت تک ہوتا رہے گا جب تک کہ یہ کھیل تمام نہو جن تو مولود جن

لوگوں نے مبادی علوم کا راز پالیا ہے اور جن میں سے خاص طبیعتیں اُن کے ادراک کی طرف متوجہ ہو گئی ہیں اور اس منزل تک پہنچ گئی ہیں کہ۔

علوم کا منظر خود انسان ہے یا

موجودات تمام علوم پر محیط ہے یا

جو کچھ موجودات میں پایا جاتا ہے یا خود موجودات ہی علوم یا منبع علوم ہے اُنہی معمول

کے چیدہ افسر اور مبادئے علوم تک فائز ہو کر انسانی آسودگیوں کی اقصیٰ الغایات تک

پہنچتے اور انسانی ترقیات کے جزو اعظم قرار پاتے ہیں۔ ہمارے ملک میں تعلیم میں دن بدن

ترقی ہو رہی ہے اور طبیعتیں نئی دور میں متقابلہ آ رہیں۔ لیکن یہ ترقی اور یہ دُور اب تک

طویل کی تعلیم ہے۔ جو کچھ کسی دوسرے نے بروئے تحقیقات خود لکھ دیا ہے اسی پر فخر

یا مدار ہے۔ پہلے حکماء یونان تختہ شوق تھے اب یورپ معرض بحث ہے۔ ذاتی تحقیق بہت

کم ہے۔ تعلیم اسی حالت میں سودمند سمجھی جاسکتی ہے جب عرفی تعلیم کے بعد بھی لوگ معاہد

لے جو لوگ میٹرل اسٹاپن وہ اس بات کے قابل نہیں کہ کبھی موجودات کا غائب بھی ہو گا یہ ایک قابل بحث

مسئلہ ہے روحانی اصول اور قواعد کے رو سے جو بنایا گیا ہے اُسے ٹوٹا ضرور ہے۔ بناوٹ اور شکست دلو

فریق کے نزدیک اور مسئلہ ہے جو چیز بنتی ہے وہ ضرور ٹوٹی یا فنا ہوتی ہے یہ حالت اور یہ صورت ہم روز جزا

میں محسوس کرتے ہیں۔ اس سے قیاس ہو سکتا ہے کہ کسی وقت کلیات یا کلیات کے مجموعہ اعظم میں بھی

حالت ظاہر ہوگی۔ غایت درجہ مغربی فلسفہ کی بنیاد پر ہم یہ کہیں گے کہ

عقل کے ادراک اور دریافت پر متوجہ ہوں۔ بزرگان سلف نے اگرچہ مادی ابحاث کی جانب زیادہ توجہ دینا چاہا تھا لیکن روحانی مقاصد کی تکمیل سے انہیں کوئی عار نہ تھا۔ اس وقت ہم دونوں جانب سے گھائے میں ہیں ایشیائی حقے بلا اسکے کہ کسی مذہب سے متعلق ہوں روحانی مقاصد کی تکمیل میں مشہور چلے آئے ہیں اور یورپ کی قومیں زمانہ موجود میں تھریل ضروریات کی طرف زیادہ متوجہ اور مصروف ہیں۔ لیکن جیسے اب یورپ کی قوموں میں روحانی کمی محسوس ہونے لگی ہے ایسے ہی ایشیائی حصوں میں بھی یہ کمی اثر دکھائے بغیر نہیں رہ سکتی (خدا وہ دن نہ لائے) روحانی تقاضا۔ اور روحانی راہوں سے ہم اپنی سرشت کے اقتضا سے ایک مناسبت رکھتے ہیں جو گویا ہمارا جدی ورثہ ہے مادی ترقیات کا چکا از سر نو ہمیں یورپین طبیبیتوں اور مغربی دماغوں سے نصیب ہوا ہے۔ جسمانی ضروریات کے اعتبار سے وہ بھی لازمی اور ضروری ہے۔ مگر محض ضابطہ کی تعلیم سے اسکا حاصل یا مکمل ہونا مشکل ہے اس کی تکمیل اور تنقید اسی حالت میں ہو سکتی ہے کہ ہم موجودات کے ہر فرد کا شاہدہ کریں اکنان سے وہ نتائج اور وہ خواہر کریڈ کریڈ کر نکالیں جو ان کی ذات۔ ان کی تئیں قدرت نے ودیعت کر دئے ہیں۔ وہی شخص اور وہی قوم علوم اور فنون میں ترقی کرتی ہے جو علوم اور فنون کی بنیادیں آسمان پر نہیں سمجھتی بلکہ تختہ زمین پر۔ موجودات ہمارے تمام علوم اور ہماری تمام ترقیات کا مخزن ہے جو کچھ نکلتا ہے اسی سے نکلتا ہے ضمیر کی روشن آنکھوں سے دیکھو اور پھر کہو۔

دل دیوان طلب گنج سعادت گرموس داری۔ کہ چنڈا این خراب آباد اقبال ہمارو

نوٹ صفحہ ۶ مادہ اپنی صورت مادی دوسری صورت وجودی میں بدلتا ہے اگر ہم ادنیٰ ہی فنا کے سنی میں تبدیل کریں تو نامناسب نہ ہوگا۔ خیر اس کی بابت ہم کسی اور وقت بال استیفاء بحث کریں گے ۱۲

علم اور عقل

بعض وقت اُن دو طاقتوں یا دو غاصیتوں میں تمیز نہیں کی جاتی جو اپنے بعض افعال یا آثار کے لحاظ سے کیسے قدر قریب الافعال اور یکساں واقع ہوتے ہیں۔ انسان ہمیشہ اُن راہوں سے گزرنا چاہتا ہے جو قریب تر اور آسان ہوں۔ لیکن کامیابی کے لئے ضروری اور لا بدی ہے کہ وہ آسان راہوں کے ساتھ ساتھ مشکلات کی گمیاں بھی طے کرنا جائے۔ سب لوگ یہ کوشش کرتے ہیں کہ عالم ہو جائیں۔ یا علم حاصل کریں۔ سب لوگ چاہتے ہیں کہ اُن کے علم اور اُن کے معلومات میں ترقی ہو۔ ایک عالم دوسرے عالم کے مقابلہ میں ہمیشہ ثابت کریں کی کوشش کرتا ہے کہ اُسکا مبلغ علم دوسرے کے مبلغ علم یا معلومات سے زیادہ اور قیمتی ہے۔ والدین اور استادوں کی ملامت ہی کوشش رہتی ہے کہ اُنکی عزیز اولاد یا شاگرد علمی دہریں کسی سے کم نہ رہیں۔

لیکن بہت کم ایسے لوگ ہیں جو یہ کوشش کرتے ہوں کہ علم حاصل کر نیکی کے ساتھ باہج میں عقلی کمالات میں ترقی کرنا بھی ایک ضروری مرحلہ ہے۔

ہمیشہ یہی سوال کیا جاتا ہے۔ تم نے کتنے ادھ کون کون علم پڑھا۔ اور کب فارغ التحصیل ہوئے کیا کیا ڈگری حاصل کی۔ یہ بہت کم پوچھا جاتا ہے کہ عقلی مارج میں کہاں تک ترقی کی ادب و ذخیرہ علمی اکٹھا کیا گیا ہے اُس سے کون کون سی عقلی بنیاد رکھی گئی ہے۔ عقل نے اُس ذخیرے میں کیا کچھ تصرف کیا ہے اور اُس تصرف کا نتیجہ کیا ہوا۔ کیا علم کی غرض سے حاصل کیا گیا ہے یا کسی اور بالائی یا عارضی غرض سے۔

جیسے دامنائی اور یونانی ایک نہیں ہیں۔ ایسے ہی علم اور عقل بھی ایک نہیں ہیں۔ علم اور عقل میں بلحاظ تصرفات اور آثار کے قابل لحاظ بعد پایا جاتا ہے۔ بعض دفعہ علم اور عقل میں برائے نام بھی کوئی رشتہ نہیں ہوتا۔

علم دماغ میں رہتا ہے یا دماغ میں نشوونما پاتا ہے۔ اور وہ ہمیشہ غیر شخصوں یا غیر آثار سے جمع کیا جاتا ہے۔ علم وہ ذخیرہ ہے جسے ساری دنیا فرداً فرداً جمع کرتی اور ایک دوسرے تک پہنچاتی ہے۔ علم وہ ذخیرہ ہے جو موجودات اور آثار قدرت سے ترتیب دیا جاتا ہے۔ علم بذاتہ کوئی مستقل طاقت یا ذخیرہ نہیں ہے علم کے اجزاء ہمیشہ متفرق اور پریشان پائے جاتے ہیں۔ اجزائے متفرقہ اور پراگندہ کا جمع کرنا ایک صورت عملی میں ترکیب دینا ہے۔ علم کا کوئی خاص مرکز یا خاص مقام نہیں۔ کوئی نہیں کہ سکتا کہ فلان خاص مقام سے علمی ذخیرہ اکٹھا کیا گیا ہے۔ اور فلان خاص مقام پر اسکا نشان دیا جاسکتا ہے۔ جب تک ہمیں کسی علم کا علم نہ ہو تب تک نہیں کہا جاسکتا کہ بلحاظ اعتبارات انسانی کوئی علم علم ہے۔ علم ہمیں اپنے حاصل کرنیکی خود تحریک نہیں کرتا ہے۔ بلکہ ہم خود بخود اسکی طرف جاتے ہیں علم ہمیں اپنی جانب تحریک نہیں کرتا ایسے ہی وہ اپنی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ علم باعتبار موجود ہونے اور اپنی ہستی کے کوئی نئی شے یا نئی طاقت نہیں ہے ہر وقت اور ہر آن میں موجود ہے البتہ بلحاظ معلومات انسانی کے معلوم ہونے کے وقت جدید یا نیا کہا جاسکتا ہے بعضوں نے کہا ہے کہ طبیعت اور مادے کے باہمی عمل سے احساس یا علم پیدا ہوتا ہے اور وہ دونوں بدلتے رہتے ہیں۔ یہ پیدا ہونا بھی مروجہ سابق کی نفی نہیں کرتا۔ کیونکہ بہت سی کیفیات

لے برادہ علمی یا مادہ علمیہ تحریک نہیں کرتے کہ انہیں کوئی حاصل کریں۔ وہ بذاتہ مستغنی ہیں خواہ کوئی حاصل کریں یا نہ کریں۔ ایسی طرح کوئی علمی مادہ بذاتہ اپنی جانب بھی توجہ نہیں ہوتا یعنی بذاتہ ہی ترقی نہیں کرتا۔ علم حاصل کیا جانا اور ترقی دیا جانا یہ وہ نوع خود بخود حاصل ہوتا ہے اور خود بخود ترقی کرتا ہے۔ یہ کہنا درست نہیں کہ علم بڑھتا یا ترقی کرتا ہے البتہ یہ کہنا درست ہے کہ علم بڑھایا اور ترقی دیا جاسکتا ہے۔ بڑھنے بڑھانے۔ ترقی کرنے ترقی دینے میں فرق ہے۔

علم خود بخود ہی کیفیت مراد نہیں جودنی یا محسوس ہو بلکہ لفظ وجود ان اشیاء پر ہی مادی یا فیزیائی صورتوں پر

موجود ہیں لیکن انسان انہیں نہیں جانتا پیدا ہونے سے پہلے مراد ہے کہ انسان نے کوئی جدید تحریک اپنے معلومات میں داخل کی ہے۔

اگر ہم علم کی تعریف کریں تو مختصر طور پر ان الفاظ میں کیجا سکتی ہے۔ کہ علم ایک تصرف و اذیت ہے۔ جن باتوں سے ہم واقف نہیں ہیں اُسے واقفیت حاصل کرنا ایک علم ہے۔ اور جن سے ہم ابھی واقف نہیں ہوئے ہیں وہ ہمارے دائرہ علم سے باہر ہیں۔ مگر دائرہ موجودات سے باہر نہیں ہیں عقل علم سے مندرجہ کیفیت رکھتی ہے خلاف علم کے عقل دلوں میں ہوتی ہے۔ اور اپنے ہی خیالات کی جانب متوجہ ہوتی ہے۔ علم دماغ میں جگہ لیتا ہے۔ اور اُسکی رسائی صرف دین تک بس ہو جاتی ہے۔ عقل دلوں میں بکرو دماغوں اور اعصاب دماغی اور دیگر شکل تولدے انسانی میں ضیا اور روشنی پیدا کرتی ہے علم یہ دعوے کرتا یا کر سکتا ہے کہ میں سب کچھ جانتا ہوں۔ اور کوئی شلخ مجھ سے مخفی نہیں رہی ہے۔ لیکن عقل اسکی مدعی نہیں ہے عقل کا یہ قول ہے کہ میں نے کچھ جانا ہے بہت ہی تصور جانا ہے اور میں کچھ نہیں جانتی۔ اور ابھی مجھ بہت کچھ جانا اور موجودہ جلمے سے دوسرے جلمے میں جانا ہے۔ لیکن جو کچھ مجھے

(بقیہ صفحہ ۶۹) جو غیر رسمی اور غیر محسوس ہیں۔ وجود کے معنی موجود ہونے یا دائرہ ہستی بن رہے ہیں خواہ مرئی ہو اور محسوس یا دماغی اور غیر مرئی اور غیر محسوس۔ جو شے دائرہ ہستی میں نہیں ہے۔ وہ عدم محض ہے۔ اور جو دائرہ ہستی میں ہو کر رہا ہے احاطہ علی ہی باہر ہے وہ بالاعتبار ہماری بالفعل موجود نہیں ہے۔ بالقوہ موجود ہے۔ عدم اور عدم محض میں فرق ہے۔ عدم محض وہ ہے جسکی ہستی ہی نہیں اور عدم وہ ہے جو ہستی تو رکھتا ہو لیکن بالاعتبار ہماری نامعلوم یا نایاب ہے۔ اسی اصول پر کہا گیا ہے حقایق الاشیاء ثابتہ مطلب اسکا یہ ہے کہ ہر شے بلحاظ اپنی حقیقت کے عدم محض نہیں ہے اگرچہ میں چند حقائق کا علم نہیں ہے تو ہم کسی حالت میں انکی نفی نہیں کر سکتے اور ایسے حقایق کا کسی حالت اور کسی زمانے میں عدم محض ہونا ہی ناممکنات سے ہے ۱۲

۱۳ ایک مذہبی بزرگ نے جو یہ فقرہ کہا ہے ”العلم بحجاب الالہی“ اس کے معنی یہ ہیں کہ علم اپنی شان اور اپنی کیفیت پر ہمیشہ غور اور غور کرتا ہے جس سے اصلی ترقی اور حقیقی روشنی کے حاصل کرنے سے روکتا اور شیخی کی ملامت سے پر خطر میں لیجاتا اور محروم رکھتا ہے۔ ۱۴۔

جانتا ہے اُس میں سے بہت کچھ بغیر جاننے کے باقی رہ جاوے گا۔
 علم میں ذاتی تمیز نہیں ہے اور وہ ایک شے دوسری شے سے ذاتی تمیز کے اعتباراً
 سے جدا نہیں کر سکتا ہے عقل میں ذاتی تمیز ہے وہ مختلف اشیاء میں نتائج یا آثار کے
 اعتبار سے تمیز کرتی اور انہیں ترتیب دیتی ہے +
 ہم جتنی علمی باتیں سیکھتے اور حاصل کرتے ہیں انہیں دماغ سمیٹتا جاتا ہے شاہدہ اور
 احساس کے ذریعے سے ہم اکثر باتیں سیکھتے اور حاصل کرتے ہیں یہ عمل صرف ایک تصرف
 واقفیت ہی اگر ہم اس ذخیرے سے کچھ کام نہ لیں تو یہ ایک فضول اور بیکار ٹھہرے گا ہمیں شک
 نہیں کہ یہ ذخیرہ ایک قیمتی مصلح ہے لیکن جب تک اُس سے کام نہ لیا جاوے اور عقل اُس میں
 دخل نہ ہو تب تک وہ فضول اور بے سود ذخیرہ ہے۔ ہم جو جو علمی مواد حاصل کرتے ہیں وہ
 یکساں کیفیت نہیں رکھتے۔ اور نہ انکے نتائج ہی یکساں ہوتے ہیں شاہدہ اور احساس یا قوت
 علمیہ میں حاصل کئے اور جاننے کی طاقت تو ضرور ہے لیکن یہ طاقت نہیں کہ اپنے ہی
 زور سے اُن کی اصلاح بھی کر سکیں۔ علمی محاصل اور علمی ذخائر میں بہت سے شعبے محض
 بیٹول اور ناتراشیدہ ہوتے ہیں جب تک انہیں صاف اور سٹول نہ بنایا جاوے
 تب تک وہ سودمند نہیں کھے جاسکتے جو چیزیں اور جو معلومات ہم حاصل کرتے ہیں
 اور جنہیں ہم علمی محاصل سے تعبیر کرتے ہیں ان کی واسطے کوئی معیار ہونا ضروری ہے۔
 یہ کہنا کہ خود علم ہی اپنا آپ معیار ہے درست نہیں ہے کیونکہ علم بذاتہ مستقل اور
 یکجائی طاقت نہیں ہے۔ اُسکی بنیاد زیادہ تر شہادتات اور محسوسات پر ہے۔ شہادتات
 اور محسوسات اپنے ساتھ کوئی معیار یا محکم نہیں رکھتے۔ ہم نے قواعد و رزش سے بصیرت
 حاصل کی ہم منطق کے قواعد سے واقف ہیں۔ یہ حالت صرف ایک تصرف واقفیت
 ہے۔ قواعد و رزش اور قواعد منطق بذاتہ اپنے آپ معیار نہیں ہو سکتے۔ ان کا عمل میں
 لانا جس قوت اور جس طاقت کے ذریعے سے ہوتا ہے وہ ان کا معیار ہے ایسے
 معیار کے مقرر یا خاص کرنے میں اختلاف رہا ہے۔ بعض کہتے ہیں۔
 الف۔ علم صداقت کا کوئی صحیح معیار نہیں ہو سکتا۔

ب۔ بعض کا قول ہے کہ علم اور ہر صداقت کا معیار خود انسان ہے۔
 ج۔ بعض کا متقول ہے کہ شاہدہ اور احساس ہی بجائے خود معیار بن جاتا ہے۔
 د۔ بعض نے کہا ہے کہ شاہدہ اور احساس میں کوئی طاقت نہیں وہ صرف تصرفات ہیں۔ ان سب کا معیار عقل ہے۔
 جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ علم و صداقت کا کوئی صحیح معیار نہیں ہو سکتا وہ اس بات پر
 نعرہ دیتے ہیں کہ علوم اور صداقتوں کی بنیاد مشاہدات اور احساس پر ہے اور یہ ظاہر ہے
 کہ مشاہدات اور احساس میں ہمیشہ تبدیلی ہوتی رہتی ہے +
 ہر انسان کے مشاہدات اور احساس میں بذاتہ ہی کوئی استقلال نہیں ہے
 اور غالباً مقابل ہی ایک انسان کا شاہدہ اور احساس دوسرے انسان کے شاہدہ
 اور احساس سے اکثر امور میں مغایرت رکھتا ہے اس صورت میں نہیں کہا جاسکتا
 کہ ہمارے علم اور صداقت کا یہ صحیح معیار ہے۔ محض امتیازی طور پر لوگ اپنے اپنے
 مشاہدات اور احساس کی بنیاد پر امور معلومہ کی تصدیق کرتے رہتے ہیں جو یقینی نہیں
 ہے ایک انسان جس امر کی تصدیق کرتا ہے دوسرا انسان اُسکی تکذیب۔ حالانکہ دونوں صرف
 انکی بنیاد ایک ہی ہے اگر کوئی صحیح معیار ہوتا تو اس قدر اختلاف اور تضاد نہ پایا جاتا اور
 لوگ ایک ہی معیار کے مطابق معاملات کا فیصلہ کرتے۔

جو لوگ خود انسان کو علم اور ہر صداقت کا معیار قرار دیتے ہیں اُن کے عقیدے
 کا مفہوم یہ ہے کہ انسان جس امر کی تصدیق اپنے واقعات کے مطابق کرنا چاہتا ہے خود
 ہی کر لیتا ہے۔ ایک انسان کا کسی امر کی نسبت یقین کر لینا بجائے خود ایک معیار ہے۔
 اس صورت میں تسلیم کرنا ہوگا کہ ہر ایک انسان کا معیار صداقت جداگانہ ہے۔ جن امور
 یا جن واقعات یا خواص کی تصدیق اکثر انسانوں نے کر دی ہے۔ اُسے مجموعی صداقت
 سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ بجائے خود شاہدہ اور احساس ہی معیار
 ہیں اُنکا مطلب یہ ہے کہ ہر شاہدہ اور ہر احساس کے ساتھ ایک میلان اور ایک توجہ
 بھی پائی جاتی ہے۔ ہم ایک چیز یا ایک کیفیت کا شاہدہ اور احساس کرتے ہیں اُس

کے ساتھ ہی ہمارے دل اور ہمارے اعصاب پر ایک اثر ہوتا ہے اور وہ اثر وہ حال سے خالی نہیں یا تو ہم اسکی تصدیق کرتے ہیں اور یا تکذیب۔ یعنی یا تو ہم اسے قبول کرتے ہیں یا رد پس یہی حالت بجائے خود ایک معیار ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ان سب کا معیار عقل ہے وہ اس طرف گئے ہیں کہ ہماری تمام کیفیات معلومہ اور حالات محسوسہ فی نفسہ کوئی طاقت اور کوئی قوت نہیں کہتے وہ محض ایک ذخیرہ علمی یا تحریف و واقفیت ہیں انہیں معیار قرار دینا قوت عقلی کی نفی کرنا ہے اس گروہ کے خیال میں جو لوگ علم اور صداقت کا کوئی بھی معیار قرار نہیں دیتے وہ بہ نسبت دوسرے فرقوں کے سخت غلطی پر ہیں۔ اسیں کچھ شک نہیں کہ مشاہدات اور طاقت احساس میں علم قدر مراتب اختلاف اور امتیاز ہے۔ اور ان کا ایک ہی پیمانے پر ترتیب پانا مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے سوائے کوئی اور قوت مدبرہ یا مرتبہ نہ ہو +

غذا ایک کیفیت ہے جو انسان مختلف طریقوں سے استعمال کرتا ہے قوت غذائی اسے قبول کرتی ہے۔ اور قوت مدبرہ یا نامیہ اسے اپنے طریق اور اپنے اصول پر لا کر نشو و نما بخشتی ہے۔ کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ قوت غذائی یا قوت نامیہ اور قوت مدبرہ انسان میں نہیں ہے اسی طرح مختلف علمی مشاہدات اور احساس ایک غذا ہیں اور انکی قبول کرنے اور ترتیب دینے کے واسطے بھی ایک اور قوت ہے +

یہ کہنا کہ اس قوت کی کیفیت یا مقدار عمل میں بمقابلہ ایک دوسرے کے فرق پایا جاتا ہے مستلزم نفی اسکا نہیں ہو سکتا ہے۔ کیفیات کا مختلف مقادیر میں ہونا تصدیقی قوانین کا خاصہ ہے اور اسیں ایک بڑی حکمت ہے۔ ہر شخص کی ذات میں مشاہدہ اور

سلوک متماثل کیفیات یا قوانین میں اختلاف نہ ہوتا تو لازم آتا کہ ہر شخص باہر جو ایک ہی حالت میں رہے ہر شخص باہر جو ایک ہی حالت میں رہتا اس فرض کے متافی ہے جو قدرتی قوانین کی ترتیب اور منہج سے آشکارا ہو رہی ہے۔ قدرت چاہتی ہے کہ ہر شخص ہر قدرتی کین اور ایک دوسرے کے آگے نکل جاوے۔ اگر مقادیر میں فرق نہ ہو تو یہ مدعا حاصل ہونا مشکل ہے۔ ۱۲۔

احساس کے سوائے ایک اور قوت بھی پائی جاتی ہے۔ جو ایک کو دوسرے سے تیز
 دیتی ہے۔ یا یوں کہو کہ ہر شخص ایک ہستی رکھتا ہے یا ایک نفس ہر شخص کتا ہے۔ میں
 ہوں۔ میں کرتا ہوں۔ میں جانتا ہوں یہی قوت ہے جو ایک کو دوسرے سے تیز دیتی
 ہے۔ اسے ہی نفس نامطریقاً عقل کہتے ہیں اور یہی اُن تمام مواد میں تیز اور تفریق کرتی
 ہے جو ہمارے مشاہدے اور احساس کی کمائی ہے۔ علم باعتبار اپنی کیفیات کے
 دو قسم پر ہے علم مظاہر۔ علم حقیقت +

علم مظاہر متعلق ہے مشاہدات اور احساسات کے مشاہدہ اور احساس مظاہر
 پر ہی ختم ہو جاتا ہے لیکن علم حقیقت علم مظاہر سے ہی شروع ہوتا ہے جس طرح یہ کہا
 جاتا ہے المبدأ من قنطرۃ الحقیقة اس طرح یہ بھی کہا جاوے گا۔ المظاہر قنطرۃ الحقیقة
 جو لوگ مظاہر چھوڑ کر شروع سے ہی حقائق کی جانب رجوع لہتے ہیں وہ اُن لوگوں
 سے دور ہٹ جاتے ہیں جو منزل مقصود تک جاتی ہیں۔ مشاہدہ اور احساس مظاہر
 تک جا کر اپنا کام اُس قوت کے سپرد کر دیتا ہے جو اُن راہوں سے واقف ہے۔

اکثر حکماء کا قول ہے کہ علم ماہیت اور حقیقت اشیاء محال ہے۔ مظاہر کے
 غوامض اور قیاق تک تو ہم پہنچ سکتے ہیں لیکن ماہیت اور حقیقت اشیاء تک نہیں
 محال ہے۔ اس سے ہم انکار نہیں کر سکتے کہ حقائق الاشیاء ثابتہ مان اُس صورت
 میں جب ہم بھی سوسطائیوں کی طرح وجود عالم سے منکر ہوں۔

ایسی بحث میں دراصل بحث مقدم یہ ہوگی کہ ماہیت یا حقیقت اشیاء سے
 مراد کیا ہے۔ اور وہ کیا کیفیت ہے جس تک ہم باعتبار ایک حقیقت کے نہیں پہنچ سکتے
 ہماری رائے میں ماہیت یا حقیقت سے غایت شے مراد ہے۔

غایت شے یا حقیقت شے دو محبتیں رکھتی ہے۔ موقوف المظاہر۔ اور موقوف المظاہر
 یا فوق المظاہر۔

یعنی کچھ حصہ اسکا مظاہر سے موقوف ہوتا ہے۔ علم مظاہر کے ساتھ ہی اُس کا
 علم ہی ہو جاتا ہے احساس روشنی مظاہر میں سے ہے۔ اور روشنی کی رفتار جو منجملہ

حقیقت روشنی ایک حقیقت ہے۔ مقرون مظاہر ہے۔ روشنی کا علم مستلزم ہے کہ ہم کسی وقت اسکی حقیقت رفتار سے بھی آگاہ ہو سکیں۔

یہ بحث یا یہ علم کہ روشنی کیونکر پیدا ہوتی اور کن اسباب پر اسکا قیام اور ثبات ہے اور اسکی تیزی رفتار کے علی اسباب کیا کیا ہیں ایک ایسی حقیقت ہے جو گویا مرفوع المظاہر ہم حقایق مقرون المظاہر تو تجربہ اور غرض و فکر سے جلد تر حاصل کر سکتے ہیں لیکن حقایق مرفوع المظاہر سے ہر شخص بہ آسانی واقف نہیں ہو سکتا۔

ہم جانتے ہیں کہ انسان میں ایک نفس نامطق یا عقل یا روح ہے۔ عام اس سے کہ نفس نامطق یا عقل اور روح کی بابت ہم کسی ہی بحث کریں مگر اس قسم کی ایک طاقت سے انکار نہیں ہو سکتا۔ باوجود اس کے ہم اب تک بالکلیت یہ نہیں جان سکے کہ روح کی حقیقت اور ماہیت کیا ہے۔

میں ہوں۔ میں کرتا ہوں میں جانتا ہوں۔ لیکن اس سے واقف نہیں ہے کہ میں کی ماہیت غاصد کیا ہے۔ اگر ان معنوں میں یہ کہا جاوے کہ ہم ماہیت اشیاء سے لاعلم رہتے ہیں تو شاید درست ہوگا۔ لیکن یہ کہنا کہ ہم اشیاء کے ہر قسم کے علم سے بے بہرہ ہیں نادرست ہے۔ جو جو کیفیات انسان نے اب تک دریافت کی ہیں اور جن میں اب تک اسکی رسائی ہوئی ہے وہ سب حقایق ہیں۔ اگر ہم ہر قسم کے علم سے عاری ہوتے تو موجودہ نتائج کا مرتب ہونا مشکل تھا یہ علی صورتیں ثابت کرتی ہیں کہ ہم ہر قسم کے حقایق سے بے بہرہ نہیں ہیں اور ہمارا بعض ماہیات سے لاعلم ہونا اس بات کا موجب نہیں ہے کہ کل کیفیات سے ہی بے بہرہ یا لاعلم ہوں۔ قدرت نے ہمیں جس جس قدر قوت اور ادراک اور تیز فہم رکھی ہے اس کے موافق ہم انکشاف حقایق میں کامیاب ہوتے ہیں۔ اکثر کیفیات بجائے خود اس قسم کی ہیں کہ دراصل انکا انکشاف ضابطہ قدرت کے مطابق اسی حد تک ہونا تھا جس قدر کہ انسان کر چکا ہو برقی طاقتوں کا جس قدر ادراک ہو چکا ہے۔ اور جس قدر ابھی اور باقی ہے وہ اسی حد میں رہیگا جو انسانی ادراک کے مناسب اور موزون ہے۔ اب تک یہ مزعوم ہے کہ

اگر ہم کرۂ نار یا کرۂ ہوائیں بلا کسی مزید سامان حفاظتی کے داخل ہو جاویں تو جان بری
مشکل ہے اس سے ثابت ہے کہ جس مقدار پر کام لیا جا رہا ہے وہی یا اس کے
قریب قریب ہمارے مناسب حال ہے۔

علم کے تین درجے ہیں۔ علم الیقین۔ عین الیقین۔ حق الیقین۔
اکثر کیفیات کا علم تنہا حال توں میں ہوتا ہے اور اکثر کا علم صرف پہلی دو
حالتوں میں ہی ختم ہو جاتا ہے۔

طاقت بنتی یا نار کی بابت گو ہمیں ہر یقین کی حالت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن
حق الیقین کی حالت بقا پہلی دو حالتوں کے کچھ اور حقیقت رکھتی ہے۔ برقی طاقت
سے ہم کام لیتے ہیں۔ اور اسکی کیفیات کا علم بھی ہے مگر جو کچھ اب تک حاصل ہوا ہے
بمقابلہ حق الیقین کے اسے جزوی یا غیر مکمل ہی کہا جاوے گا۔ بہت سی ایسی حقیقتیں
ہیں کہ ان کا حق الیقین حاصل کرنا خود حاصل کر نیواے کے واسطے موجب زوال
ہے۔ موت یقینی ہے لیکن جو شخص اس خواہش سے کہ وہ کیونکر واقع ہوتی ہے۔
خود کشی کر لے ایک ایسی تحقیقات۔ نہ جو خود محقق کے واسطے کوئی فائدہ نہیں
رکھتی مرنے کے بعد محقق کچھ نہیں کہہ سکتا کہ درحقیقت موت کی یہ حقیقت ہے۔ اس طرح
اور حقیقتیں بھی ہیں جو حق الیقین کے درجے پر آکر خود محقق کے مناسب حال ثابت
نہیں ہوتیں۔ پس بہت سے حقایق کی مابینوں کا غیر مکمل رہنا ہی انسان کے لئے
فائدہ مند ہے۔ چونکہ علم اور عقل ایک رشتے سے وابستہ نہیں ہیں اس واسطے جب
یہ کہا جاتا ہے کہ ضروری نہیں کہ کوئی عالم عقیل بھی ہو تو اسکی صداقت میں کوئی شک
نہیں رہنا چاہئے۔ چونکہ علم صرف دماغ سے متعلق ہے اور وہ عقل کی واسطے ایک
زاید یا اضافی مصلح ہے۔ اس واسطے لازمی نہیں ہے کہ علم جتنا عقل بھی پیدا کرے
کبھی کبھی جو یہ کہا جاتا ہے کہ یہ عالم بیوقوف ہے تو اسکا منشا یہی ہوتا ہے کہ علم کا
حاصل کرنا مستلزم عقل نہیں ہے +

علم عقل سے روشنی اور تربیت پاتا ہے اور اس کی مناسب شہرت یا نشوونما کا

باعث ہوتا ہے۔ علم عقل کے مقدار قدرتی میں کچھ بیشی نہیں کرتا لیکن عقل کی رفتار کیواسطے ایک وسیع میدان مہیا کرتا ہے۔ عقل علمی پودوں کو با ترتیب لگاتی اور بروقت رکھتی ہے اور اُسے وہ نتائج نکالتی ہے جو اُسکی تہ میں مخفی اور ستر تھے۔ علم متفرق اجزائیں آتا اور پرانگندہ ٹکڑوں میں جمع کیا جاتا ہے۔ عقل اُن سب اجزاء اور ٹکڑوں کو ایک ضابطے کی صورت میں مرتب کر کے ایک خصوصیت بخشی ہے اور اُن میں ضمیموں کے اعتبار سے تیز کر کے دکھائی ہے۔

جس قدر کوئی چاہے اُسی قدر علم حاصل کر سکتا ہے یہ صرف ایک تصرف واقفیت ہے اسکے واسطے صرف کوشش اور محنت شرط ہے۔ لیکن عقل اسقدر رہتی ہے جس قدر کہ قدرت نے بخش رکھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک پایہ کے عالم باوجود یکسان محنت اور کوشش کے بھی ایک ہی پایہ کے عقیل نہیں ہوتے علم ہیئت سیاقی۔ فلسفہ میں سب کو یکساں تعلیم دی جاتی ہے اور ایک ہی کورس اور نصاب تعلیم ہوتا ہے مگر ترتیبی نتائج کے اعتبار سے سب کی حالت یکساں نہیں ہوتی۔ علوم محمولہ کا استعمال اور استخراج نتائج عقل کے متعلق یا عقل کے محتاج ہے چونکہ وہ ہر ایک میں متفاوت ہے اسواسطے یکساں نتیجہ نہیں نکلتا۔ اس میں بحث ہے کہ آیا۔

الف۔ عقل کی مقدار میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔

ب۔ یا اپنے اصل انداز پر ہی رہتی ہے۔

اکثر کا خیو حجاب اس طرف ہے کہ قدرتی انداز سے عقل نہ بڑھتی ہے اور مذکور ہوتی ہے البتہ بیرونی حجاب یا بواعث سے اُس میں کد مدت آجاتی یا زیادہ تر روشن ہو جاتی ہے۔ عقل کی ترقی سے یہی مراد ہے کہ اُسے اپنے اصلی انداز پر رکھا گیا ہے یا اصلی مرکز پر تعلیم ہے جب یہ کہا جاتا ہے کہ ظان کی عقل زایل ہو گئی ہے تو اسکا یہ منشا نہیں ہونا چاہئے کہ عقل دراصل زایل ہی ہو گئی ہے۔ منشا اُس کا یہ ہے کہ وہ کام کرنے اور ادراک تامہ سے رہ گئی ہے جو بیرونی بواعث خارجہ کا

اثر ہے جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلان کی عقل بڑھکتی ہے تو اسکا منشا یہ ہوتا ہے کہ اپنی حالت میں قائم ہے +

بعض وقت چونکہ ہمارے علمی محاصل غیر مکمل اور ناقص ہوتے ہیں اسواسطے عقل صحیح نتائج نہیں مرتب کرتی اور ان مطالب پر نہیں فائز ہوتی جو اُسکے لائق منصب ہیں۔ ہم جو کچھ مشاہدہ یا احساس کرتے ہیں۔ اور جو کچھ ہم جانتے ہیں بیشک یہ ایک بڑا قیمتی سرمایہ ہے لیکن اُسوقت تک یہ کوڑی کا بھی نہیں جتنک عقل حراف اور تیزری نقاد کی ٹکسال سے ہو کر نہ نکلے۔ علمی سرمایہ اُس حالت میں عقل کے ذریعے سے ترقی کرتا اور عمدہ تربیت پاتا ہے جب عقل سے اُن مراحل میں کام لیا جاوے۔ جو اسکے واسطے مخصوص ہیں عقل بعض وقت خود دست انداز ہوتی ہے اور بعض وقت بالکل الگ تھلک رہتی ہے۔ جس طرح ہم علم حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس فقرہ پر عمل کرتے ہیں۔ اطلبوا العلم ولو کان فی الصین۔ اسی طرح ہمیں عقل کی طرح بھی جانا چاہئے۔ گو علم کی طرح عقل ہم سے دور نہیں ہے لیکن اس امر کی محتاج ضرور ہے کہ ہم اُس سے کام لیں اور اُسکی طرف توجہ کریں۔ کچھ شک نہیں کہ عقل خود بخود ہی کام دیتی ہے۔ لیکن خاص توجہ سے اپنے کمالات میں اور بھی ترقی کرتی ہے اور اُس انداز تک پہنچ سکتی ہے جو اُسکی ذات میں قدرتنا و دیعت کیا گیا ہے۔

_____ ارسطو کے خیال میں عقل کی دو حالتیں یا دو قسمیں ہیں عقل فاعلہ اور عقل منفعلہ عقل فاعلہ وہ ہے جو محض کلیات کی مددک ہے۔ یہ بحث کہ فلان عقل محض کلیات کی مددک ہے اور فلان جزئیات کی فلان فاعلہ جو۔ اور فلان منفعلہ ایک زاید موضوع گانی ہے عقل اگرچہ بلحاظ انداز اور معیار کے تو لغات ہے لیکن منقسم نہیں ہے جو عقل کلیات کا ادراک کرتی ہے وہی جزئیات کی بھی مددک ہے بعضوں نے تو یہاں تک کہیدیا ہے کہ کوئی عقل بھی براہ راست کلیات کا ادراک نہیں کرتی ہے۔ ہر عقل پہلے جزئیات کا ادراک کرتی اور پھر کلیات پر پہنچتی ہے۔

ہماری غایت

ہم جس مجموعہ عالم میں رہتے ہیں یہ چند مختلف اجزاء سے مرکب ہے۔ اُن چند اجزاء میں ہم بھی شامل ہیں۔ گو اُن چند مختلف اجزاء کا علم کافی نہیں اب تک نہ ہوا ہو مگر خود ہماری ذات ہی ہمیں وجدانی طور پر یقین دلاتی ہے کہ جیسے ہم اس مجموعہ عالم میں موجود ہیں ایسے ہی اور اجزاء عالم کا وجود ہے۔

اس علم کے ساتھ ہی ہمیں یہ بھی علم دیا گیا ہے کہ ان سب اجزاء سے عالم کی ترکیب اور تالیف مختلف اسباب سے مربوط اور وابستہ ہے۔ اور یہ اسباب مختلف پچائے خود اس مجموعہ عالم کے ترکیبی اجزاء ہیں۔ عالم اسباب ہمیشہ متغیر ہے۔ اور جو تغیرات جو جو تغیر اسباب وقوع پذیر ہوتے ہیں وہ کل اجزاء سے عالم پر سادی اور محیط ہوتے ہیں۔

تغیر اسباب سے حالات اور معلومات میں تغیر ہوتا ہے لیکن غایات یا تبع غایات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ گو معلومات اور حالات میں ایک تغیر اسباب سے اور معلومات کے تغیر سے حالات میں بھی تغیر آ جاتا ہے۔ یا یہ رد اثر صورتوں میں حالات معلومات کے تابع ہیں یا یہ کہ معلومات حالات پر محیط اور متداہر ہیں۔ مگر باوجود ان حالات کے غایات یا تبع غایات میں کوئی تغیر نہ ہوتا۔

قدرت نے قانون خلقت کی پابندی سے ہر ایک نوع اور ہر ایک شخص میں ایک غایت یا تبع غایت رکھ دی ہے۔ کوئی سی نوع کے کوئی وہ وہ حال کو خالی نہ ہوگی یا بہانہ خود اپنی آپ غایت ہوگی یا تبع غایت۔

غایت سے نرا دانتہا لے شے ہے۔ جو شے یا بذاتہ مفید یا مکمل ہیں وہ اپنی غایت آپ ہیں اور جو بذاتہ مفید نہیں ہیں۔ بلکہ دیگر غایات کے استحصال کا ایک ذریعہ ہو کر مفید ثابت ہوتی ہیں وہ نتیج غایت ہیں۔ اور دوسرے الفاظ میں یہ کہ ایک آلہ یا وسیلہ غایات ہیں۔

یہ زیر بحث ہے کہ آیا انسان اپنی غایت آپ ہے یا نتیج غایت ہے۔ ایسے حکیم و مفلاسفر بھی ہیں کہ جنہوں نے انسان کو نتیج غایت تسلیم کیا ہے۔ اور ایسے بھی ہیں جنکی رائے میں انسان اپنی آپ غایت ہے۔ جو لوگ انسان کو نتیج غایت تسلیم کرتے ہیں۔ وہ اپنے دعوے کو صرف تمثیلی دلائل سے ہی ثابت کرتے ہیں۔ یقینی اور قطعی براہین سے اب تک ثابت نہیں کر سکے اجزائے عالم میں وہی قسم کی حالتیں پائی جاتی ہیں۔
الف۔ جو بذاتہ مفید ہیں۔

ب۔ جو حصول یا اکتساب افادات کا ذریعہ یا آلہ ہیں۔ جس وجود یا جس شخص کو ذہنی قوت دے گئے ہیں وہ بمقابلہ اُس وجود یا اُس شخص کے مفید ہونے کا زیادہ تر مستحق ہے کہ جسے ایسی ذہنی طاقتیں نہیں دی گئیں۔ تمام اجزائے عالم میں سے ایک نوع انسانی ہی ایسی شریف اور ممتاز نوع ہے کہ جسے یہ نعمتیں اور خوبیاں خصوصیت سے عطا کی گئی ہیں۔ ان امتیازات اور ان خوبیوں کی وجہ سے نوع انسان بذاتہ مفید ہے۔ اور باین وجوہات اُسکے حق میں یہ فیصلہ دینا کہ وہ اپنی غایت آپ ہے۔ کوئی سبب اور نا انصافی نہیں۔ اس خاص نوع کے سوا اے اور جس قدر انصاف یا اجزائین انہیں نہ تو بالعموم ذہنی امتیازات حاصل ہیں اور نہ انہیں کوئی ایسی خصوصیت پائی جاتی ہے۔

اگر ہم یہ سوال کریں کہ تمام افراد یا اجزائے عالم میں سے کون جزو اپنے صانع کی عظمت اور شان کو ظاہر اور ثابت کرتا ہے اور کون نوع اُس

ذاتِ احدیت و وحدیت سے رابطہ موجودیت کا اظہار کر کے اُسکی قدوسیّت کا اعلان کرتی ہے۔ تو بلا کسی اعتراض کے کہا جائیگا کہ وہ نوعِ صرف انسان ہی ہے۔ انسان اپنے نادور قواسم کی تکمیل اور تہذیب سے اپنے بنانے والے قادرِ مطلق کی خالقیت اور ربوبیت کو عالمِ عالمیان پر ظاہر اور ثابت کرتا ہے۔ اسی اپنی ذات کو اس جلوہٴ احدیت کے واسطے آئینہ سان دکھاتا ہے اگرچہ انسان جیثیت ایک مخلوق کے اظہار شانِ الہی کی خاطر ایک آلہ یا ایک آئینہ ہے تو بھی بمقابلہ دیگر اشیاء کے ایک غایت ہے۔

انسان کے سوائے اور جقد رانواع یا اجزائے علم ہیں وہ اگرچہ مایع کے آثار اور علتِ العلل کے پاک قوانین کا منظر ہیں۔ اور زبانِ حال سے وجودِ احدیت پر شاہد۔ لیکن با این ہمہ وہ ایک آلہ ہیں۔ اُن کے ذریعے سے ذاتِ احدیت پر اس شہادہوت ہے نہ کہ عرفان۔ اور اس شہادہوت اور عرفان میں ایک باریک فرق ہے +

نوعِ انسان بذاتہ عارف اور شاہد ہے اور دیگر مخلوق محض شاہد یا ذریعہ شہادت یہ امر یقینی ہے کہ انسان بالطبع اپنی غایت آپ ہے۔ لیکن چونکہ اُسکی ذات سے اور عوارضات بھی لاحق ہیں اس واسطے اُسے اس خاصے کے سمجھنے اور کام میں لانے سے کبھی کبھی مزاحمت ہوتی ہے۔ اور ان حالات میں وہ محض ایک آلے کی صورت میں رہ جاتا ہے۔ قدرت نے انسان کو دنیا میں ایسے عوارض کے دائرے میں رکھ دیا ہے کہ وہ ایک پوری محنت اور ترو د کے بعد ہی اپنی غایت آپ کے مرکز پر فائز ہوتا ہے۔

عوارضات کے جابل ہونے کی وجہ سے انسان مطلق فائدہ حاصل کرنے کے بجائے اضافی فائدہ حاصل کرنے کی زیادہ کوشش کرتا ہے۔ اور اُن مارج اور منازل سے محروم رہ جاتا ہے جو اُسکے شرفِ نفس کا موجب ہیں۔ انسان کی مطلق غایات وہ ہیں۔

الف - تکمیل -

ب - تفریح -

تکمیل سے یہ مراد ہے کہ تمام قوتوں کو خواہ جسمانی ہوں خواہ روحانی ذہنی ہوں یا اخلاقی - ایک باقاعدہ اور مکمل عمل میں لا کر روشن اور مضبوط کیا جائے اور اُس اقصائے کمال تک پہنچایا جائے جو اُس کی خلقت سے منوی ہے +

تفریح سے یہ منشا ہے کہ وہ تمام خوش گوار تاثیرات جو ہمارے بطن فہم سے پیدا ہو سکتے ہیں اور جنکا حدوث ممکن ہے رفتہ رفتہ ہمارے قبضہ قدرت اور تصرف میں آتے جائیں اور ہمیں انکا حاصل کرنا کسی طرح سے بھی مشکل نہ ہو -

انسانی تکمیل اور تفریح کو جدا گانہ فرقوں میں بیان کیا گیا ہے لیکن دراصل انکا نتیجہ اور اصول ایک ہی ہے اور اس لحاظ سے وہ ایک ہی شے یا ایک ہی غرض ہیں - یا یوں کیسے کہ تفریح دراصل انسانی تکمیل کا نتیجہ ہے جب انسان اپنے آپ کی تکمیل کر لیتا ہے - تو تفریح خود بخود حاصل ہو جاتی ہے جب تک تکمیل نہ ہو تفریح حاصل ہی نہیں ہوتی - تفریح قوتوں اور طاقتوں سے متعلق ہے اور انسانی قوتیں اُس وقت تک ٹھیک طور پر کام نہیں دیتیں جب تک کہ انھیں باقاعدہ کام میں نہ لایا جائے - قوتوں کے ساتھ ہی ایک قانون اور ایک قاعدہ بھی دیا گیا ہے - اُس قانون یا ضابطے کا چھوڑ دینا اور اس پر عمل نہ کرنا بقاعدگی اور بے ضابطگی ہے - اور اُس حالت میں قوی کی باقاعدہ ورزش میں فرق آ جاتا ہے اور انسان بجائے تفریح اور خوشی کے غم و اندوہ اور ایواری میں گرفتار ہو جاتا ہے +

یا مطلق فوائد کو چھوڑا ضانی فوائد کو مقدم سمجھنے لگتا ہے جو عموماً بھی خوشی کا باعث نہیں ہوتے - یہ تسلیم کر کے کہ اضانی فوائد بھی ضروری ہیں - لیکن اُنکی

تکسین مطلق فوائد سے دست بردار ہو جانا اور اصل غایت انسان کو کھود دینا ہے
اضافی فوائد اور اضافی کامیابیوں خارجی اور اضافی امور سے زیادہ تر متعلق اور
مربوط ہیں۔ اور ان کا قیام بھی اضافی ہوتا ہے۔ لیکن مطلق فوائد ذہن سے وابستہ
ہیں۔ اور ان کا قیام اور اثر بھی ذہن کی طرح حقیقی اور باطنی ہے۔ ذہنی طور پر جو کچھ
تفہیم حاصل ہو سکتی ہے وہ اضافی طور پر مشکل ہے جیسے لازمی اور عارضی میں
فرق ہے ایسے ہی مطلق اور اضافی میں فرق ہے +

ایک فلسفی کہتا ہے کہ اجزائے عالم میں سے جزو انسان سے اور کوئی جزو
افضل نہیں اور انسان میں کوئی شے نفس ناطقہ سے بزرگ ترین نہیں۔ نفس
ناطقہ اور ذہن میں ایک باطنی نسبت ہے۔ بعض نے نفس ناطقہ اور ذہن کو ایک
ہی تسلیم کیا ہے اور بعض نے ذہن کا منظر کہا ہے۔ خیر کچھ بھی ہو ذہنی اجتہادات
اور ذہنی تصرفات ہماری تکمیل اور ہماری تفہیم کا جزو اعلیٰ ہیں۔ گو
ہمارے اذیان اضافی تصرفات اور اجتہادات سے بھی خالی نہیں ہیں لیکن
وہ بمقابلہ ذہنی واقعات کے بہر حال اضافی ہیں۔ ذہن میں ایک فوری اور لگاتار
طاقت و ولایت کی گئی ہے۔ عام اس سے کہ اس فوری اور لگاتار طاقت
کا وزن کسی قدر ہو۔ لیکن کوئی ذہن اس سے خالی نہیں ہوتا۔ ذہن ہر ایک
شے اور ہر ایک جزو کے حاصل کرنے کی طبعی طاقت رکھتا ہے اور چاہتا ہے
کہ جو جو توفیق اس کے تابع کی گئی ہیں ان کو اس کے ذریعے سے جلا اور مزید طاقت حاصل
ہوتی رہے۔ اس عمل کا نام تکمیل ذہن یا تکمیل خواہ ہے۔ اور اسی کے بعد
وہ خاص حالت حاصل ہوتی ہے جسے دوسرے الفاظ میں خوشی یا تفہیم
کہا جاتا ہے +

ذہن اور علم کو ایک قرار دینا ٹھیک نہیں ہے۔ علم سے مفہوم فقط تصرف
واقفیت ہے۔ اور چند پریشان خارجی حالتوں کا حصول یا اجتماع۔ ریاضت ذہنی
جسے وہ پاکیزہ تصرفات اور قائم بنانا مشاغل اور روشن ادراکات مراد ہیں جو اعلیٰ

قوت کی ورزش سے حاصل ہوتے ہیں اور جو برابر ترقی کرتے جاتے ہیں یہاں تک کہ ان مراتب علیا اور مدارج کاملہ کو حاصل کر لیتے ہیں جن کا اضافی صورتوں میں نشان بھی نہیں ملتا۔

ہمیں ذہنی تکمیل اور تفریح کے اعتبار سے اضافی تکمیل اور اضافی تفریح کو فراموش نہیں کرنا چاہئے۔ لیکن اب تک کوئی ایسی وجہ نہیں نکلی کہ اضافی تکمیل اضافی تفریح کو ذہنی تکمیل یا ذہنی تفریح کا مد مقابل یا ششہ کما جائے۔ اکثر اذعان اضافی مساعی اور تفرقات میں منہمک ہو کر ذہنی تفرقات اور درکات سے بالکل دور چاڑھے ہیں گو اضافی طور پر انہیں دائرہ تکمیل اور تفریح میں شمار کیا جاسکے۔ لیکن مطلق تکمیل یا تفریح نہیں کی جاسکتی۔

مطلق تکمیل اور مطلق تفریح اسی حالت میں حاصل ہو سکتی ہے کہ جب ذہن کی تکمیل کچھ اور ذہن کی تکمیل اُس وقت ہوگی جب انسان خود اپنی تہیں آپ تعلیم دے۔ ہم استادوں فاضلوں کاملوں سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ اور سیکھتے ہیں لیکن اس تعلیم و تعلم میں اضافی حصہ زیادہ ہوتا ہے۔ ہم بیشک کامل بھی ہو جاتے ہیں اور خود بھی استاد بن جاتے ہیں مگر اپنی تعلیم خود یا اپنی تکمیل ذاتی کے فائدوں سے نسبتاً محروم رہتے ہیں۔ علم بڑھتا جاتا ہے یا تصرف و واقفیت زیادہ ہوتا جاتا ہے۔ لیکن ذہنی ورزش ذہنی تکمیل روز بروز کم ہوتی جاتی ہے۔ اسی پر بس نہیں بلکہ اس خیال کو بھی ایک ناقص خیال اور فضول کو مشغول سمجھنے لگے ہیں۔

چونکہ ذہنی تکمیل دن بدن کم ہوتی جاتی ہے۔ اس واسطے مطلق تفریح بھی اڑ جاتی ہے۔ محض اضافی تفریح سے کام لیا جاتا ہے۔ جو بوجہ اپنی ناپائیداری اور اضافی ہونے کے محض ناقص اور تکلیف دہ ہے۔

اضافی حصہ ہمیں زیادہ تر اضافی باتوں کی طرف لیجاتا ہے۔ اور ذہنی حصہ ذہنی کمالات دکھاتا ہے۔ ایشیا یا ہندوستان اپنے ذہنی کمالات ذہنی تفرقات

ذہنی کیفیات کے واسطے عرصہ لمبے دماز سے مشہور و ممتاز رہا ہے۔ اور اسکی طبیعت میں یہ مذاق مودعہ ہے *

لیکن اب یہ مذاق پھیکا پڑا جاتا ہے۔ اور لوگوں کی طبیعتیں اس طرف سے بی طرح ہٹ رہی ہیں۔ ہٹ ہی نہیں رہیں بلکہ اسکی تکذیب کرتی ہیں۔ جس قدر تعلیم دی جاتی ہے وہ صرف ایک تصرف واقفیت ہے۔ اصول تکمیل کی جانب مطلق توجہ نہیں کی جاتی۔ اور یہ سوچا ہی نہیں جاتا کہ مطلق تفریح کیلئے اور اسکی کیا ضرورت ہے *

ترقی تعلیم ضروری اور لازمی ہے۔ لیکن محض تصرف واقفیت کے شوق میں ذہنی ترقیات کو چھوڑتے جانا خلاف مصلحت ہے۔ ذہنی ترقیات نرمی روحانی مسائل اور مشاغل میں ہی مویذ نہیں ہیں بلکہ جسمانی حالتوں اور ضرورتوں میں بھی حافظہ نامر۔

ہر ایک شخص کو اپنے آپ سے یہ سوالات کرنے کا حق حاصل ہے۔

۱۔ کیا ہم ذہنی تکمیل کرتے یا کر چکے یا کر رہے ہیں؟

ب۔ کیا ہمیں مطلق تفریح حاصل ہے؟

ج۔ کیا ہمیں ذہنی تکمیل کی ضرورت نہیں؟

د۔ کیا ہم محض اضافی تصرفات سے ذہنی تکمیل کر سکتے ہیں؟

ھ۔ کیا ہمیں مطلق تصرفات کی ضرورت ہے؟

و۔ ہماری غایت کیا ہے؟

رسوم و اصلاح رسوم

یہ بحث تو ہو سکتی ہے کہ فلاں رسم اچھی ہے اور فلاں بُری۔ فلاں میں فائدہ ہو۔ اور فلاں میں نقصان۔ لیکن یہ بحث نہیں ہو سکتی کہ دنیا میں کوئی رسم ہی نہیں ہے یا نہیں ہونی چاہئے جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ کوئی رسم نہیں ہونی چاہئے۔ یا کوئی رسم نہیں ہو سکتی تو بحث ایک مفالط میں ڈالی جاتی ہے۔ یا ان امور سے انکار کیا جاتا ہے۔ کہ جو دنیا یا انسانی جماعتوں میں پائے جاتے ہیں۔ اکثر حالات میں محض انکار یا محض اعتراف کی وجہ سے بحثیں طول پکڑ جاتی ہیں۔ اور مدعا فوت ہو جاتا ہے۔ جب ایک شخص یہ کہتا ہے۔ کہ کوئی رسم باقی نہیں رہنی چاہئے۔ یا دراصل کوئی رسم نہیں ہے۔ تو وہ ایک ایسی بحث چھیڑتا ہے۔ جو تقریباً دنیا کے سارے انسانی گروہوں کے خلاف ہوگی۔ اور وہ اُس کو اخیر تک ثابت نہیں کر سکیگا۔ البتہ یوں کہا جاسکتا ہے۔ کہ جس رسم کو بطور ایک رسم کے منایا جاتا ہے۔ وہ حقیقت کوئی رسم نہیں ہے۔ یا یہ کہ اسے غلطی سے رسم کہا جاتا ہے۔ اگر ہم چاہیں کہ دنیا کے تمام دیگر اسباب اور اصل کی نفی کر کے ایک اور سبب یا ایک اور علت ثابت کریں۔ تو شاید بہت مشکل پڑے محض نفی سے اثبات پر دعایل لانا اثبات کا عمدہ اور معقول طریقہ نہیں ہے۔

ایک اعلیٰ طاقت کا ادا کرنے طاقتوں کی نفی سے ثابت کرنا دراصل اعلیٰ طاقت کی نفی کرنا ہے۔ محض ذات ہی کی نفی نہیں بلکہ اُس کے علو اور احترام کی بھی یہ معقول اور موقت بحث ہے کہ رسوم کی اصلاح کیجاوے لیکن یہ کہنا کہ رسم کوئی نہیں ہے یا نہیں ہونی چاہئے۔ ایک فضول بحث ہے۔ ہمیں ان لینا چاہئے۔ کہ کوئی ملک اور کوئی قوم اور کوئی گروہ رسوم سے خالی نہیں اور نہ خالی رہ سکتا ہے۔ اور نہ خالی رہنا چاہئے۔ ان کلیات کو مان کر ہمیں اصلاح رسوم پر توجہ ہونا چاہئے۔ اور یہی طریقہ ہے جو ہمارے حق میں آئندہ کھیلے سودمند ہو سکتا ہے۔ میری رائے میں اگر کوئی شخص

یہ کوشش کرے کہ میرے گروہ یا میری جماعت میں کوئی رسم نہ رہے یا نہیں رہنی چاہئے۔ تو کما جائیگا کہ اُس نے اپنا رسم یا رسوم کی فلسفی یا تاریخ کو سمجھا ہی نہیں اگر سمجھتا تو یہ نہ کہتا کہ دنیا کے طبقہ پر کوئی رسم نہیں رہنی چاہئے۔ یا رسوم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسکے ساتھ ہی میں یہ بھی کہوں گا۔ کہ اُس نے اصول اصلاح کو بھی نہیں سمجھا ہے۔ جو لوگ اصلاح کی قلع و قمع کے معانی یا مفہوم میں تاویل کرتے ہیں وہ ایک سخت غلطی پر ہیں۔ اصلاح سے مراد قلع و قمع نہیں ہے۔ بلکہ بعض آدمی اجزاء یا افراد کا اخراج اور صحیح اجزاء اور مواد کا احفاظ۔

ہر مصلح کو اسی اصول کی پابندی کرنی چاہئے ہم یہ امر تسلیم کرتے ہیں تسلیم ہی نہیں بلکہ تصدیق بھی کہ ہمارے ملک کی رسمیں یا اکثر رسمیں قابل اصلاح ہیں لیکن یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ ہمارے ملک یا ہماری قوم میں کوئی رسم نہیں ہے یا نہیں ہونی چاہئے۔ جو شخص یہ کہتا ہے وہ واقعات سے انکار کرتا ہے۔ اور ضروریات سے اعراض۔ ہمارے ملک اور ہماری قوم میں رسمیں ہیں اور انکی ضرورت ہے لیکن انکا بہت سا حصہ اصلاح طلب ہے۔

ایک واقعہ کے اصلاح طلب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ نفس امتیاز انفس شے سے بھی انکار کیا جاوے اور اسکی ضرورت بالائے طاق۔

جو لوگ پُرانے رواجات اور رسوم کے حامی اور ہوا خواہ ہیں ہمیں اُن سے ہمدردی ہے اور ہم اُن کے ہم نوا ہو کر تصدیق کرتے ہیں کہ دائمی۔

(الف) ہم میں رواجات اور رسوم موجود ہیں۔

(ب) اُن میں سے بعض واجب التعظیم بھی ہیں۔

(ج) انکی ضرورت بھی ہے۔

(د) ہم سب رواجات اور رسوم کو یک لخت کیا کبھی بھی خیر باد نہیں کہہ سکتے۔

لیکن ہمیں اس سے بھی انکار نہیں۔ کہ اکثر رسوم قابل اصلاح یا قابل ترک ہیں۔ قبل اسکے کہ ہم اصلاح رسوم یا ترک رسوم کی بحث چھیڑیں۔ یہ دکھانا چاہتے ہیں۔ کہ رسوم کی تاریخ

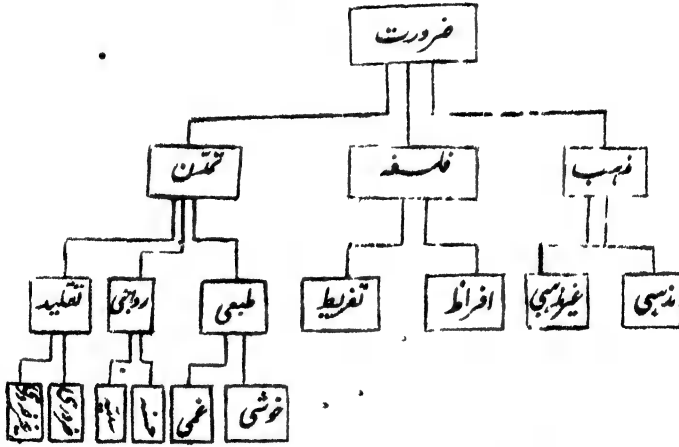
اون فلسفہ کیا ہے۔

اگر ہم نے تاریخ رسوم اور فلسفی رسوم جمع طور پر بیان کر دی لو پھر ہماری بحث کا راستہ زیادہ ترصاف ہو جائے گا۔

(تاریخ رسوم)

لفظی معانی لفظ رسوم کے آئین یا نشان اور عادت کے ہیں۔ اور نشان کے معنوں میں ز اور ترستعل ہے۔ قبل اسکے کہ ہم تاریخی واقعات سے بحث کریں۔ بہو لبت بحث کیلئے ہم کا شجرہ نسب لکھتے ہیں۔ جس سے بادی النظر میں معلوم ہو جاوے گا کہ رسوم کا کس کس شلخ سے تعلق ہے۔ اور کس کس راہ سے اُن کا نفوذ ہوتا رہا ہے۔

شجرہ نسب رسوم



انسان کا پیدائشی خط خواہ کوئی ہی ہو۔ اور دنیا کی عمر خواہ کتنی ہی قرار دی جاوے کہ یہ امر ماننا پڑے گا کہ انسان ماں کے پیٹ سے ہی تین خواہشیں یا تین خائے ساتھ لائے ہیں۔

(۱) اعلیٰ طاقت یا اعلیٰ ہستی کا خیال۔

(۲) سطحی خیالات چھوڑ کر اندرونی حقایق کا خیال۔

(۳) سوئٹل اور تمدن کا خیال۔

خواہ ان ہر قسم کے خیالات کا طرز استدلال کسی ہی قسم کا ہو۔ لیکن جمیٹ یا وجود ان خیالات سے انکار نہیں ہو سکتا۔ پہلی شق مذہب سے تعبیر کیا جاتی ہے۔ اور دوسری غلط فہمی سے تیسری تمدن کے نام سے موسوم ہے۔ اور ان تینوں کی اصل یا بنیاد ضرورت ہے۔ اب ہم یوں کہیں گے کہ انسان پیدا ایسی طور پر یہ تین ضرورتیں ساتھ لاتا ہے۔ اور جب جاہر خلقت ذیبت بن کر رہے۔ تو یوم تولد سے لیکر اخیر عمر تک ان ثلاثہ ضروریات کا محتاج یا گرویدہ رہتا ہے +

انسان کی خلقت اُسے مجبور کرتی ہے۔ اور ان ثلاثہ کیفیات سے اپنی زندگی اُستاد کرے اور اُن سے کام لے۔ ان ثلاثہ ضروریات یا خیالات کی اصل ایک ہے جس کو ہم نے پہلے خانہ شجرہ نسب میں لکھا ہے اس لحاظ سے یہ کہا جاویگا۔ کہ ضرورت نے انسان کو ان سب امور کی تحریک کی ہے +

گو ہم نے شجرہ نسب میں مذہب اور فلسفہ فزاول و دوم پر تمدن خبر سوم پر رکھ لی ہے لیکن یہ تقدم و تاخر باعتبار تخیل کے ہے۔ عمل کے خیال سے تمدن اول ہے۔ اگر انسان اکیلا یا تنہا ہوتا اور دنیا میں کوئی اس کا ہم رویف نہ ہوتا۔ تو شاید ہم تمدن کی شناخ اور فرع درج ہی نہ کرتے۔ انسان گو مدنی بالطبع ہے۔ مگر یہ اس صورت میں ہے۔ کہ اور انسان بھی موجود ہیں۔ اگر مختلف افراد انسانی نہ ہوتے۔ تو ایک انسان کو کبھی مدنی بالطبع نہ کہا جاتا۔ مدنی بالطبع صرف اس واسطے کہا جاتا ہے۔ کہ ایک دوسرے کے میل جول سے یہ حالت پیدا ہوتی ہے۔ مذہب اور فلسفہ کے خیالات انسان کے دل و دماغ سے زیادہ تر تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن تمدن کے خیالات عمل سے مربوط ہیں انسان اپنی ذات میں ہی مذہبی اور فلسفی ہو سکتا ہے۔ لیکن متمدن نہیں ہو سکتا۔ متمدن تب ہی کہا جاوے گا۔ جب دوسرے انباء جنس سے تعلقات اور وابط موجود ہوں۔ انسان نے سب سے پہلے عملی طور پر تمدن کی طرف رجوع کیا ہے۔ جب وہ انسانوں نے اپنے میں مختلف الذات پایا۔ تو سب سے پہلی ضرورت اُنہیں یہ محسوس ہوئی کہ یہ

ایک دوسرے کیساتھ رہ کر نہ کر سکتے ہیں۔ اور کیونکہ ایک دوسرے سے پیش آنا چاہئے۔

اس علیٰ ضرورت نے تبادُلِ خیالات کے ذریعہ سے انسان کے سامنے مختلف عملی صورتیں پیش کیں اور ایک کے تعلقات کو دوسرے کی وجہ احسن مربوط کیا۔ گو بد و خلقت میں ایسے تعلقات اور اسباب کم ہوں۔ لیکن ترقی نسل کیساتھ ساتھ ہی ان تعلقات میں بھی ترقی اور افزونی ہوتی گئی۔

نوبت یہاں تک پہنچا کہ انسانی جماعتوں کو جماعتوں کی صورت میں ایسے تعلقات کیواسطے قواعد مرتب کر لئے پڑے اور نہ رفتہ رفتہ انکی پابندی اور انکا تعقیب لازم آتا گیا۔ پہلی حالتوں میں تمدن کی حرف و نشانوں میں اضافہ ہوا۔

خوشی اور غمی میں یہ دونوں شاخیں طبعی جذبات کا نتیجہ تھیں۔ اور ان سے گریز نہیں تھا۔ گو بغیر صورت تمدن کے بھی یہ دونوں خلاصے انسان کی طبیعت میں نمودار تھے۔ مگر سلسلہ تمدن نے ان جذبات کو خصوصیت سے اور بھی ترقی دی۔

انسان طبعی طور پر چاہتا ہے۔ کہ اس سے فرحت اور خوشی نصیب ہو۔ اور اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی چاہتا ہے۔ کہ خوشی کا اظہار کبھی کبھی ہوتا ہے۔ جیسے وہ ایک خوشی بذاتہ حاصل کر کے خوش ہوتا ہے۔ ویسے ہی وہ چاہتا ہے۔ کہ اور لوگ بھی اس کی خوشی میں شامل ہو کر اس کی فرحت مزید کاموجب ہوں۔

جس خوشی میں لوگ شامل نہ ہوں۔ یا کم سے کم لوگوں کو اس کا علم نہ ہو۔ وہ خوشی کو خوشی ہوئی ہے۔ مگر انسان کو اس سے قرارداد فی فرحت نہیں ہوتی یہی وجہ ہے کہ انسان خوشی کیوقت طبعاً دوسروں کو اس میں شریک کرتا ہے۔ اور جو لوگ یا جو افراد اس کے خلاف ہوتے ہیں۔ ان سے کشیدہ رہتا ہے۔ اسی طرح غم کی صورت میں بھی اکثر اوقات چاہتا ہے۔ کہ اور لوگ بھی اس کی غمخواری کریں۔ اور اس کے شریک حال ہو کر اس کے ہمدرد اور خواہ ثابت ہوں۔ اگر غم کے وقت انسان دوسرے انسان کی ہمدردی نہ کرے اور ہر ایک انسان لاغرض اور لا تعلق ہی رہے

تو مصیبت زدہ انسان شاید ایک گھڑی بھی جی نہ سکے۔ ان دونوں جذبات کی حالت میں ایک انسان کا دوسرے انسانے جنس کی شرکت کا خواہشمند ہونا بھی ایک طبعی جذبہ اور طبعی خاصہ ہے +

ہم اگر دیگر لایققل حیوانات کا باہمی طریق عمل نظر غور سے دیکھیں گے تو ہمیں کتنا پڑیگا۔ کہ ہر ایک مخلوق میں یہ طبعی جذبات موجود ہیں۔

لیو اور پرندوں کی ایک خاص جماعت یا خاص نسل میں سے جب کبھی کوئی طیر یا پرند ماؤف ہوتا ہے۔ تو دیگر تمام طیور اور پرند اس کے ساتھ ہمدردی اور مدد کرتے ہیں ایک کوٹے یا ایک چڑیا کے ماؤف ہونے سے کوٹوں کی کانیں کھیں چڑیوں کی چیں چیں ایک ہوشمند کے لئے ایک جبرت خیز نظارہ ہے جب دیگر حیوانات میں یہ خاصہ موجود ہے۔ تو کیا وجہ ہے کہ انسانوں میں نہ پایا جاتا۔

خوشی اور غمی ایک اثر یا ایک جذبہ ہے۔ ہر اثر یا جذبہ کیو اسطے ایک یا کوئی کوئی طریق عمل ہونا چاہئے۔ انسان کی سرشت میں یہ بھی خاصہ ہے۔ کہ وہ ہر ایک شے کی ترتیب چاہتا ہے۔ اس خاصہ کے اقتضا سے خوشی اور غم کا بھی چند قواعد سے مربوط کرنا ضروری تھا۔ جب ایک انسان نے اپنے تئیں غمی اور خوشی دیکھا۔ اور دوسروں کو بھی اسی حالت میں پایا۔ تو ہر ایک خوشی اور غمی میں دوسروں کی شرکت کیو اسطے چند قواعد یا ضوابط مرتب کرنے پڑے۔ اور ان قواعد یا ضوابط کو ایک معمول بنایا گیا۔

ان قواعد یا ان ضوابط کی زیادہ تر ضرورت اس واسطے بھی ہوئی کہ سولے اسکے اور کوئی ایسا طریقہ نہ تھا۔ جس سے ایک دوسرے شخص کی خوشی یا غمی میں شرکت کی جاسکے۔ زید ایک کامیابی کیو اسطے خوش ہے اور وہ چاہتا ہے۔ کہ دوسرے بھی اس کی خوشی میں شریک ہوں۔ یہ دوہی طرح سے ہو سکتا ہے۔ لفظاً۔ عللاً۔ اور ان دونوں طریقوں کے واسطے کسی ضابطہ کی ضرورت ہے۔ دونوں صورتوں میں جو ضابطہ مقرر کیا جاتا ہے۔ اسی کو غمی طور پر یا یہ عرف عام ایک نشان یا آئیں کہا جاتا ہے جس کو رفتہ رفتہ رسم کے نام سے موسوم کیا گیا۔ اگر یہ پوچھا جاوے کہ رسم کیا ہے۔

یا رسم کی تعریف کیا ہے۔ تو کہا جاویگا۔

(الف) رسم خوشی اور غمی کے اظہار کے ایک خاص طریقے کا نام ہے۔ خواہ وہ تبجیت تملن ہو یا مذہب اور فلسفہ۔

(ب) ایسا طریقہ ہر ایک قوم یا گروہ میں یا تو اُسی حیثیت اور کیفیت سے پایا جاتا ہے۔ یا اُس میں نسق اور امتیاز ہوتا ہے۔

(ج) عموماً ہر ایک رسم کی علت خوشی یا غم ہے۔

(د) کوئی رسم ایسی نہیں جس میں خوشی و غم یا کسی قسم کا میلان طبعی نہ پایا جاتا ہو۔ چونکہ خوشی یا غم انسان کا ایک طبعی خاصہ ہے۔ اس واسطے ہر ملک اور ہر جماعت یا ہر گروہ انسانی میں باقتضای ان دونوں خاصیتوں کے متوجہ کیفیت یا متضاد کیفیت رسیں پائی جاتی ہیں۔ کوئی سی قوم اور کوئی سافر قبیلے لو اُس میں ان دونوں خاصیتوں کے متعلق ضرور کوئی نہ کوئی آئین اور رسم ہوگی۔

اُن اقوام میں بھی جن کی تہذیب ٹھکانا لی اور زندگی ہے۔ رسیں پائی جاتی ہیں اور اُن اقوام میں بھی اُن کا ذخیرہ موجود ہے۔ جنہیں وحشی اور غیر تہذیب کہتے ہیں۔ پڑھی لکھی نسلوں اور قوموں میں بھی یہ خیالات ہیں۔ اور اُن پر تھ قوموں میں بھی اُس کے نشانات موجود ہیں۔ گو اُن دونوں کے طریق عمل یا کیفیات میں گو نہ امتیاز ہو مگر خالی کوئی نہیں۔

طبعی طور پر باقتضای خوشی اور غمی کے رسوم بالکل سادہ اور معمولی طریقوں پر بنائی جاتی ہیں۔ آئین تو کوئی بناوٹ ہوتی ہے اور نہ کوئی افراط و تفریط۔ ان کے لئے نہ کسی اصلاح کی ضرورت ہو اور نہ ہی کسی تربیم کی تقیاس یا معیار ایسی رسوم کا یہ ہے۔ کہ اُن کے عمل سے عامل یا فاعل پر کوئی معتد بہ بار نہیں پڑتا اور نہ ہی دوسروں پر اُن کا بُرا یا نیک اثر ہوتا ہے۔ بلکہ اُن کے پورا کرنے سے انسان کے دل میں ایک سچی خوشی اور فرحت پیدا ہوتی ہے۔ اور غم کی صورت میں صرف غم کا ہی اثر ہوتا ہے۔ اُن عوارض سے سابقہ نہیں پڑتا جو بجائے خود غم اور ہیں۔ جو رسیں اپنی اصلیت اور حقیقت

سے دور جا پڑی ہیں۔ وہ غمی اور خوشی دونوں میں ایک مزید بارہوتی ہیں۔ اُن کے پورا کرنے یا عمل میں لانے سے عالمین کو ایک تکلیف محسوس ہوتی ہے۔ اور اختتام کے بعد وہ خود ہی کہنے لگ جاتے ہیں۔ اگر ایسا نہ کرتے تو اس قدر تکلیف کیوں اٹھانی پڑتی یہ کیوں کہا جاتا ہے۔ اس واسطے کُن رسموں میں ایسے زاید امور شامل کئے گئے تھے۔ جو بذاتہ منہ خشتی یا غم افزا تھے۔ اگر انہیں شامل نہ کیا جاتا تو اخیر پر یہ نہ کہنا پڑتا کہ کیوں ایسا کیا گیا۔ اور کیوں پہلے سوچ نہیں لیا گیا +

عجب افسانہ دارم دریغ

بہ خوابند اہل محفل با کہ گویم

ہم نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ ہر رسم اور ہر آئین کی بنیاد کوئی نہ کوئی غم یا خوشی ہوتی ہے یا یوں کہہ لو کہ کوئی رسم یا کوئی آئین غم اور خوشی سے خالی نہیں ہوتی۔ اور یہ بھی ہم نے مان لیا ہے کہ ہر رسم یا ہر آئین کا محرک یا محرزن مذہب۔ فلسفہ یا تمدن ہوتا ہے۔ اور اُن سب کی محرک ضرورت ہے +

جو رسم یا جو آئین ہوگی ان ہر رسم صورتوں اور شعبہ سے باہر یا غیر ہونگی اور ان ہر رسم صورت یا شعبہ کی بنیاد ہے انسان کی اندرونی تحریک یا جذب۔ جسے دوسرے الفاظ میں طبیعت یا طبیعی قاصہ کہا جاتا ہے۔

یہ امر بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ کوئی قوم یا کوئی گروہ کوئی فرقہ رسوم سے خالی نہیں ہر ایک گروہ اور ہر ایک جماعت میں کم و بیش رسوم پائی جاتی ہیں خواہ انہیں رسوم مذہبی کہہ لو خواہ حکیمانہ خواہ تمدنی خواہ ہر ایک قسم کا انتخابی مجموعہ۔

ہم نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ جب ہم ٹھیک انداز اور ٹھیک پیمائش سے رسوم عمل میں لاتے ہیں تو کوئی بُرائی اور کوئی قباحت پیدا نہیں ہوتی۔ خوش بھی ہوتے ہیں۔ غم بھی اٹھاتے ہیں احساس حالت میں ایسی رسوم پر کوئی اعتراض بھی نہ ہوتا۔ نہ ہی بچا لانے والوں پر کوئی مزید بار پڑتا ہے اور نہ ہی اخیر پر یہ کہنا پڑتا ہے کہ ہم نے ایسا کیوں کیا اور اُس کی کیا ضرورت تھی۔ اور نہ ہی دوسروں کی طرف

سے اُن پر کوئی اعتراض کیا جاتا ہے +
 اب ہم یہ بحث کر نیکے قابل ہو گئے ہیں کہ
 الف۔ رسوم کیوں تلخ اور بارزید ہو جاتی ہیں؟
 ب۔ کیوں اُن کی بجا آوری اور تکمیل سے الٹی بد مزگی ہوتی ہے۔
 ج۔ کیوں اُن کے ترک کرنے اور چھوڑنے کا زمانہ آ جاتا ہے اور کیوں خاص
 نگاہوں میں اُن میں ترمیم کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔
 د۔ او کیوں اکثر اشخاص باوجود نقصان کے بھی ترک کرنے سے اعراض کرتے
 اور گرہتے ہیں۔ او کیوں اُن کی تائید میں دلائل لاتے ہیں۔
 قبل اس کے کہ ہم ان سب امور کے متعلق نمبر وار بحث کریں یہ چلانا چاہتے
 ہیں کہ ہر ملک اور ہر قوم یا ہر گروہ کی رسوم میں ہمیشہ بوجہ تبادلہ خیالات کے گرا بڑ
 مچ جاتی ہے۔ اور ان کی وہ حالت نہیں رہتی جو ابتدا میں تھی یا تو اُن میں گو نہ
 اصلاح ہو جاتی ہے اور یا بہت سے زاید امور شامل ہو کر انہیں اپنی حقیقت سے
 گرا دیتے ہیں۔

جن قوموں اور جن گروہوں میں تبادلہ خیالات لگاتار شروع رہتا ہے اُن
 کی رسمیں اکثر حالات میں یا تو بالکل بدل جاتی ہیں۔ اور یا اُن میں ایک حیرت خیز
 ترمیم یا تبدیلی ہو جاتی ہے۔ تبادلہ خیالات عموماً مندرجہ ذیل صورتوں میں قوموں
 پر اثر کرتا ہے۔

- | | |
|--------------------------------|----------------------------|
| ۱۔ بذریعہ سیاحت۔ | ۲۰۔ بذریعہ تجارت۔ |
| ۳۔ بذریعہ فتوحات۔ | ۴۔ بذریعہ رشتہ داری۔ |
| ۵۔ بذریعہ علوم و فنون متداولہ۔ | ۶۔ بذریعہ اخبار و اردو۔ |
| ۷۔ بذریعہ توحید مذہب۔ | ۸۔ بذریعہ توحید اغراض۔ |
| ۹۔ بوجہ ضروریات پیش آمدہ | ۱۰۔ بوجہ ندرت و غیبی رسوم۔ |
| ۱۱۔ بوجہ تہذیب و افادہ رسوم۔ | ۱۲۔ بحیال جدت۔ |

ہندوؤں نے تو مسلمانوں سے جو کچھ دیا محبت ہی کر لیا اور وہی لیا کر جس میں کچھ فائدہ بھی دیکھا۔ لیکن مسلمانوں نے اہل ہندو سے جو نعمتی اور جو آئین پسند کیا وہی جس میں سوائے تباہ کن خیالات اور اندہی تقلید کے اور کچھ بھی نہ تھا۔

تباہ کن خیالات خواہ کسی نہج اور کسی طریق سے ہو ایک موج ہے جو روکنے سے نہیں رکتی اور نہ ٹھنسنے سے ٹھمتی ہے۔ ہاں یہ رک بھی سکتی ہے۔ مگر اُن ناراضی باب اور وسائل سے نہیں جو بذاتہ بوجہ سے اور مرکز پر ہیں۔ اُن وسائل کی جو زور آواز مستقل میں سخنبرائے ثابت کر دیا ہے کہ دنیا میں وہی ایسی طاقتیں ہیں جو ان حملوں کو روک سکتی ہیں +

الف۔ مذہب یا قانون مذہب۔

ب۔ قومیت یا قانون قومیت۔

حاکمیتی یا ملکی قوانین رسوم میں دناں تک ہی دست اندازی کرتے ہیں۔ جو حکومت کے مناسب حال ہوتی ہے۔ اور جس میں موٹی۔ وٹی اخلاقی ایتھس اور اصول لئے جاتے ہیں۔ اس سے ان کے اُن کا اندہی ہی نہیں۔ سوسائٹی کے قوانین بہ دست انداز ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ اُن کا دور، رُک کبھی کبھی محدود و تنگ ہوتا ہے۔ اس واسطے اُن کا دخل بھی محدود ہی رہتا ہے +

مذہب اور قومیت ہی دو ایسی بابر اور جامع طاقتیں ہیں جن میں ایک سے دوسرے طاقت اور متقل اثر ہے۔ تباہ کن خیالات کا معیار خوبی اور حسن دفع یہی دو طاقتیں ہیں۔ اور انہی پر اُن کے ترک یا قبول کرنا مدار ہے جو قومیں اور جو گروہ ان دونوں صورتوں سے کام لیتے ہیں اور یہ معیار رکھتے ہیں وہ تباہ کن خیالات کے بُرے اثر سے محفوظ رہتے ہیں۔ اور جنہیں اس طرف توجہ نہیں اُن کا خدا حافظ +

دیکھیں اس وقت جس قدر گروہ یا قومیں پائی جاتی ہیں وہ اندر جہ ذیل حالتوں سے خالی نہیں ہیں +

الف۔ ایک ایسے مذہب کی تابع جو قوانین مذہب اور قوانین قومیت کا جامع

یاد دینا ہے *

ب۔ ایک ایسے مذہب کے تابع جو محض قوانین مذہبی کا جامع ہے۔ اور کچھ کچھ قوانین قومیت اُس سے جدا کا نہیں اور کچھ مشترک۔

ج۔ ایک ایسی قومیت کی تابع جو قوانین مذہبی یا مذہب سے بالکل منہا ہے۔ اور مذہب کو اُس میں کوئی دخل اور کوئی دست اندازی نہیں *

شق ب میں اہل ہندو اور شق ج میں عیسائی داخل ہیں۔ اہل ہندو میں مذہب بھی ہے اور قومیت بھی ہے۔ قومیت کے بعض مسائل مذہب میں شامل ہیں اور بعض مذہبی دعووں سے جدا ہو کر محض احاطہ قومیت میں ہی محیط ہیں *

عیسائی جماعت کا مذہب قومیت سے بالکل الگ ہے۔ مذہبی مسائل۔ مسائل قومیت سے کچھ ہی مثبت نہیں رکھتے۔ انجیل اسی حد تک عیسائیوں کے لئے واجب التعمیل ہے جہاں تک وہ روحانیت سے متعلق ہے۔ رومانیت سے باہر جا ہی نہیں سکتی۔ اس سے آگے اُن کے قومی قوانین کے حدود آ جاتے ہیں * پہلی شق میں ہم مسلمان داخل ہیں۔ اگر ہم غلطی نہیں کرتے تو گناہی پڑ چکا کہ ساری دنیا میں مسلمان ہی ایک ایسی جماعت ہے جس کے مذہبی قوانین قوانین قومیت اور قواعد سوسائٹی کو ہی شامل ہیں۔ اور قوموں نے پہلے دنیا قائم کی اور پھر مذہب کی بنیاد رکھی۔ مسلمانوں نے پہلے مذہب لیا اور پھر دنیا کی طرف گئے *

یہ کہا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں کی نہ تو کوئی قوم ہے نہ کوئی خاص وطن۔ قوم اور وطن کے اعتبار سے وہ ہندی بھی ہیں۔ عربی بھی۔ شامی بھی۔ یورپین بھی۔ مصری بھی۔ حبشی بھی۔ لیکن مذہب کے لحاظ سے صرف مسلمان ہیں اسلام نے یہ سکھایا ہے کہ ”کُلُّ مُؤْمِنٍ اَخُو“ یہ نہیں کہا ہے کہ ”کُلُّ سَيِّدٍ اَخُو“ کُلُّ اَفْغَانِ اَخُو۔ کُلُّ قَزَقِ اَخُو یا کُلُّ مَغْلِ اَخُو کُلُّ شِلْجِ اَخُو کُلُّ خَوَاجَةِ اَخُو۔ مسلمان جس جس خطے میں رہتے ہیں وہی اُن کا وطن ہے۔ اور مسلمان اُن کی قوم ہے۔ لفظ مسلمان سب اقوام اور سب شناخوں کو حاوی اور محیط ہے *

مسلمانوں میں اس وقت جو صورتیں تبادلہ خیالات سے پائی جاتی ہیں یا جہیز وہ اس وقت عامل یا کاربند ہیں اور جن کا احاطہ یادِ اکبرہ وقت ہم اس وقت صرف ہندوستان ہی کو قرار دینگے و اگر کسی صورت نظر ثانی کے قابل ہیں اور ان کی ترمیم ضروری سمجھی گئی ہے تو ہمیں یہ فیصلہ کرنا چاہئے کہ ایسی ترمیم کس اصول کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

ہم نے دو ہی صورتیں بیان کی ہیں۔ مذہب اور قومیت مسلمانوں میں قومیت تو بذاتہ کوئی شے نہیں مذہب ہی ایک ایسا ملاقات ہے جو قومیت کو ہی شامل ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ مذہب میں قومیت ہی شامل ہے یا قومیت مذہب میں بل جُل گئی ہے۔ اس حالت میں رسوم کی نظر ثانی یا وسیعہ کے لئے ہمیں مذہب یا مذہبی قوانین پر ہی بہرہ رسہ کرنا پڑے گا اور اس کے ساتھ ہی قومیت کے قوانین بھی آجائیں گے۔ جہاں تک کہ وہ مسلمانوں میں پائے جاتے ہیں۔

ہمیں یاد ہے کہ فروعات اور اجتہاد میں مسابیل ہیں مسلمان فرقوں کے اندر اختلافات ہیں۔ لیکن رسوم کی تنقیہ اور نظر ثانی کے واسطے ہیں ان فروعی اختلافات سے کوئی خوف نہیں کرنا چاہئے۔ رسوم کے متعلق جس قدر قوانین مذہبی مدون ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے۔ اگر کچھ اختلاف ہے ہی تو وہ ہمارا خارج نہیں ہے۔ مسلمان مذہب میں اصولاً رسوم کی تحریف کر کے ان کی وسعت بیان کی گئی ہے اور مسلمان فرقوں میں ان رسمی اصولوں کی پابندی سے عملی قواعد کا اظہار کیا گیا ہے جو رسمیں اور جو دستور اصولاً جائز ہو سکتے ہیں مختلف فرقوں میں بھی عموماً ان سے تجاوز نہیں کیا گیا ہے۔ اور یہ ایک عجیب حکمتِ الہی ہے کہ باوجود انوار و اقسام کے اختلافات فروعی کے ہر ایک فرقہ اسلام میں رسوم کی بابت نہایت نثائستگی سے جامع الفاظ میں بحث کی گئی ہے۔ اگر فرقہ فرسبی رسوم، ان اصلی رسومات سے مخلص نہ کرے تو کوئی وقت ہی باقی نہیں رہتی۔ روحانی مسائل اور عبادتی فرائض میں

گو اختلافات کثیرہ اور تباین کلید ہو مگر رسوم کی تحدید اور تعریف میں ایسا اختلاف نہیں۔
غنی اور خوشی کی رسوم میں جو ایک فرقہ نے بیان کیا ہے وہی دوسرے فرقہ والا
بیان کرتا ہے *

بیانہ شادی۔ منگنی وغیرہ رسوم ہیں جو دستور ایک فرقہ میں شرعی طور پر رسوم
ہیں وہی دوسرے فرقہ میں منوع ہیں۔ ہر ایک رسم کے بجالانے میں اصول کہے
اعتبار سے جو قاعدہ شرعی رکھا گیا ہے اور جو حد قائم کی گئی ہے وہی ہر ایک فرقہ میں
مسئلہ ہے جو معیار ایک فرقہ کہے وہی دوسرے فرقہ کا ہے صرف ہندوستان
کا پڑاؤ اور ایام میں یہ حال نہیں بلکہ دیگر اقطاع اسلام میں بھی یہی معمول اور یہی مرسوم
ہے۔ اصل انسان اسلام کے شرعی رسوم کو احاطہ تخیل میں لائے دیکھا جاوے تو شاید
فیصدی میں ہی اختلاف نہ نکلتے گا *

انہی کی بہ دریافت کرو تو سوائے اس کے کہ کیا ہو سکتی ہے مگر نہ باب اسلام
نے رسوم کے اصول ایک ہی بنائے ہوئے ہیں۔ اور ان میں شواہد اخلاقی اور اخلاقی
اور انہی ضروریات کا زیادہ تر خیال کیا گیا ہے۔ جو اصول کھدیت شکاری اور تیرن
اور انکسار کے مطابق ہیں چونکہ ایک ہی اصول کی پابندی سے رسوم کا اتنا
کیا گیا ہے۔ باوجود اختلاف مسائل روحانیت کے رسوم میں چنداں اختلاف نہیں
ہے۔ سوائے اس اختلاف کے جو تاویل خیالات اور کورانہ تقلید سے حاصل اور
رانج ہو گیا ہے اور جس کا اس ضابطہ رسوم میں کوئی پتہ نہیں ملتا ہے۔ جو اسلام نے
مسلمانوں کے لئے مدون کیا تھا یہ ہم پھر بتانا چاہتے ہیں کہ اس اعلان عظیم کا اصل
موجب کیا ہے۔

سخن عشق سراپا مزہ باشد ہمہ ورد
بیش و کم اندک و بسیار شنیدن وارو

ہم نے اوپر کی سطروں میں یہ بحث چھیڑی تھی کہ :-

۱۔ رسوم کیوں تلخ اور بارزید ہو جاتی ہیں۔

- ب۔ کیوں اُن کی بجا آوری اور تکمیل سے اُلٹی مددگی پیدا ہوتی ہے ؟
 ج۔ کیوں اُن کے ترک کرنے اور چوڑے لانے کا زمانہ آجاتا ہے۔
 د۔ کیوں اکثر اشخاص باوجود نقصان کے بھی ترک کرنے سے اعراض کرتے اور گڑھتے ہیں۔ اور کیوں اُن کی تائید میں دلائل لاتے ہیں ؟

ہم نے اس مضمون کے شروع میں مان لیا ہے کہ ہمارے رواجات اور رسوم کی بنیاد یا علت خوشی یا غم ہے۔ ہماری کوئی رسم اور کوئی رواج ان دو علتوں سے باہر یا خالی نہیں۔ یہ جذبات سے کہ خوشی یا غم کے مفہوم میں اُلٹ پٹ ہو کر کوئی رسم یا کوئی رواج محض فضول ثابت ہو یا بطور ایک لہو و لعب کے عمل میں لایا جاتا ہو لیکن یہ مسلم ہے کہ ہر رسم اور ہر رواج کے اندر کوئی نہ کوئی خوشی یا غم پوشیدہ ہے۔ خواہ وہ خوشی اور غم مذہب کی تحریک سے عمل میں لایا جاتا ہو اور خواہ تمدن اور فلسفہ کی تحریک اور

ملنے بعض فضول اور بے نتیجہ کاموں اور شغل میں بھی ایک قسم کی خوشی اور غم موجود ہوتا ہے۔ اور مرد زمانہ یا عورت ہو جائے کیونکہ جو سے اُسکو بھی ایک حقیقی خوشی یا حقیقی غم کی طرح منایا جاتا ہے اُن میں سو وقت پر کسی کام کو ملا ہوا فطرط خوشی اور فطرط غم کا موجب ہو جاتا ہے۔ بلکہ اصل رسم کے فوت ہونے سے اس قدر غم نہیں آتا جتنے قدر فرضی یا محشیہ رسم کی عدم تکمیل سے ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا امتیاز جس قدر خوشی فرضی یا محشیہ رسم کے عمل میں لانے سے ہوتی ہے اور جتنے اُلٹی پٹ یا بندہ کی کھاتی ہے۔ اس قدر اصل کی نہیں کھاتی۔ زندگی میں ماں باپ کی عزت اور تعظیم کرنا چندان فروری نہیں سمجھا جاتا لیکن مرنے پر تجریر تکفین اور رسوم ششماہی پر مٹی وغیرہ بعد سے زیادہ خرچ کرنا اور ملت دن دن پٹیا ایک علیٰ فرض خیال کیا جاتا ہے جن لوگوں کے سامنے اور جس باروری کے رجوع اُس بندگان درجہ و برتری زبان اور ہاتھ سے نہ لکھتی تھی اُس کے واسطے وہ مٹا کر دکھایا جاتا ہے کہ اُس کے اجداد و خدو سے باقائہ دکان ہی ایک اور لائے اسراف میں تمام عمر کیوں لے چسپ جاتے ہیں۔ ہولاد کی دنیا اور فروری پرورش اور تربیت کے لئے ایسی جانفشانی اور کوشش نہیں کھاتی کہ بیسی اُن کی بیاہ شادی پر دکھائی جاتی ہے۔ جن اٹکوں کو بیاہ سے پہلے موٹی مل ہی نصیب نہ ہوتی تھی۔ اور جو لڑکی کس پر سنی کھالت میں ہر تھی اُس کی خاطر صدقہ روپے کی استبازی اڑا دی جاتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اخیر و لہا اور دوس ہی والدین کی بے اعتنائیوں اور اندھا دہند اسراف سے تنگ آکر ملائیں ملنے لگتے ہیں نلچ تنگ تم ہو جاتے ہیں۔ اور استبازی برائیں اڑ جاتی ہے۔

لیکن وہ غم اور بجا ریشمائی باقی بچا ہے۔ جس سے پچھلے تعلقین ہم گھٹ گھٹ کر جاتے ہیں ۱۰

انگہخت سے تینوں قسم کی تحریکات - معرل من الزوا یل ہوں لیکن اُن زواید
کامل جانا اور حاشی کا پایا جانا بعید از قیاس نہیں - بر مذہب اور بر تمدن اور ہر فلسفہ میں
زواید اور حاشی کی ہستی ہی موجود ہے +

چونکہ خیالات کی مقراض کثر ہوتی ہیں تیز واقع ہوئی ہے - اس واسطے ہر زمانہ
اور ہر صدی میں ان تینوں شقوق میں قطع برید ہو کر بہت سی ایسی باتیں یا ایسے اصول
بھی مل جل گئے ہیں کہ اصلیت پر غیر اصلیت کا غلبہ نظر آتا ہے مذہب کی سطح زیادہ
تر صاف رکھی جاتی ہے - لیکن یہ کہا ہی جاوے گا کہ اس سطح پر بھی بہت سے نامدحیے
ایسے لگا دے گئے ہیں کہ اُن کی وجہ سے حقیقت الامر میں بھی ٹنک ہونے لگا ہے -
علیٰ ہذا القیاس تمدن اور فلسفہ بھی اس دست برد سے نہیں بچا ہے لوگ ہمیشہ چاہتے
ہیں کہ اُن کے خیالات کا ملمع بھی چڑھتا رہے +

تکمیل اور ترمیم یا اصلاح ایک اور عمل ہے اور محض حاشی چڑھانا ایک اور
صورت - کوئی رسم یا کوئی رواج یا کوئی مسئلہ اصلاح سے یا ترمیم اور تکمیل کی وجہ سے
دوہرا منافی اغراض مفید نہیں ہوتا - بلکہ صرف اس وجہ سے کہ ناسودمند خیالات اور
غیر مفید حاشی سے اُس کی ترمیم کیجاتی ہے -

رسوم صرف اس واسطے بارزید اور تلخ ہو جاتی ہیں کہ انہیں اپنی اصلی حالت پر
نہیں رہنے دیا جاتا جس طریق اور جس اصول پر اصول ثلاثہ متذکرہ بالا اُن کی تعمیل اور
ترتیب چاہتے ہیں اُن سے مخالف اور منافی عمل کیا جاتا ہے - مذہب تمدن اور
فلسفہ جن راہوں سے لے جاتا اور جن طریقوں کی تعلیم دیتا ہے وہ چھوڑ کر اور زواید کی
تلاش کی جاتی ہے - اگر اصلیت پر یہیں عمل میں آتی رہیں - تو کوئی تلخی یا بارزید نہ پڑے
مذہب اور تمدن یا فلسفہ نے ہر عمل کی واسطے تجربہ اور تحقیقات کے ذریعہ سے ایک
پیمانہ مقرر کر رکھا ہے - اُس پیمانے سے گزر جاؤ موجب تکلیف ہے - اگر کوئی رسم یا کوئی
رواج تلخ اور بارزید ہے تو سمجھ لو کہ اُس کی حقیقت اور اصلیت میں کچھ فرق انگیا
ہے - جہاں سے وہ نکلا ہے اور جس نے اس کی تعلیم کی ہے اُس سے مقابلہ کر کے دیکھو

جو کئی پیشی لگی ہے اُس کی درستی کرو پھر وہ تلخ اور بارش نہیں رہیگا۔
 صرف اس واسطے بہتری اور خلقت پیدا ہوتی ہے کہ وہ اپنی اصلیت حقیقت
 سے بہت دور ہٹ گئی ہیں۔ جب کوئی دوا اپنی ترکیب میں باعتبار طریقہ و سازشی پڑا
 نہ اتر سکے تو ضرور ہے کہ اُس میں وہ طاقت یا وہ اثر نہ رہے جو مرتبہ نسخہ کا مقصد تھا۔
 تمدن اور مذہب تمہیں سکھاتا ہے کہ جب کسی کی تم میں سے شادی بیاہ ہو تو تم
 ایک جدید معاہدہ کی خاطر سپند لوگوں، یاد افقوں اور آستانوں کی دیوار بیت سے
 اُس معاہدہ کی تکمیل کرو تاکہ وہ لوگ تمہارے اس معاہدہ کو اور نشان ہوں چونکہ
 تم میں ایک نئے معاہدہ کی بنیاد پڑنی ہے۔ اور نہ ایک مہمانانہ اسکے واسطے
 دوسرے خاندان کی شرکت۔ ایک نیا خاندان بنانے کی تجویز میں مدد ہو اس واسطے
 اُس کی یادگار میں اُس حد تک خرچ کرو جو اس شرکت اور اُس اتحاد کیواسطے ضروری
 ہو اور جس کے نہ ہونے کی صورت میں وہ معاہدہ ایک غمی کا معاہدہ سمجھا جاوے یا یہ کہ
 معاہدہ یا مشغلہ غم سے تیز کر نیکے لئے خصوصیت سے جماعت مدد کی خاطر مدد میں حصہ
 لیا جاوے۔ ضرورت سے بڑھکر اگر حصہ لیا جاوے تو وہ خاطر داری یا مدارات اور پرچہ
 کلفت ثابت ہوگی۔ جہان کی خاطر ضروری ہے اور لازمی ہے کہ حسب مقدمہ راستے کھانا
 دیا جاوے لیکن اُس کے واسطے ایک وقت کے کھانے میں بہت کوشش اور محنت
 سیر و سخن و سفر خوان پر جمع کرو یا خود غریب مہمان کی شامت لالچ ہے۔ بزرگی اس وقت
 تک نہیں پیدا ہو سکتی جب تک معاملہ اختلاف پر ہے۔ جہان افراط و تفریط کا دور اور دور
 ہوا و اناں شامت لالچ۔ اور معاملہ بگڑ گیا۔ جن رسوم کی شکایت کی جاتی اور جہیں برباد کن

ملہ شادی کے معاہدہ کیواسطے جو جماعت مدعو کی جاتی ہے اگر ان کی معمولی خاطر مزاحمت ہی نہ کیا تو یہ عمل تمدن
 کے منافی ہوگا اکل شرب ہی تمدن اور معاشرت میں داخل ہے اور ایک جہد لالچ ہے۔ مہمان نوازی اُس حد تک مہمان
 اور میزبان دونوں میں لازمی و تہرہ ہے۔ لیکن اگر اس سے معاملہ بڑھ جاوے تو وہ دونوں کے حق میں بلا کی بے دردی ہے اگر نہ
 کی خاطر ایک میزبان روزانہ شادی چھوڑ دے اور تاشا کر لے تو اُس کا نتیجہ خود مہمان کے حق میں کیا ہوگا۔ یہی اس معضلہ
 پر مجبور ہوگا۔ اور ایسے دونوں کے حق میں جو نکلے گا وہ اظہارِ اشمس ہے۔ ۱۱۔ منہ

سے لوگ دور جا پڑے ہیں۔ انسان اگر چہ کیسا ہی باحوصلہ اور عاقل صفت ہو آخر کبھی نہ کبھی اپنی حالت پر نظر ثانی ضرور کرتا ہے۔ خواہ وہ نظر ثانی موقت ہو یا غیر موقت۔ چور ڈاکو بھی اپنے اعمال کا محاسبہ کرتا ہے اور ایک فخر لہجہ اور سنجو بھی کبھی نہ کبھی ضرور سنا پنا جائزہ لیتا ہے۔ خوشیاں کے دیتی ہیں کہ ان کا انجام ٹھیک نہیں ہوتا اور غم کی ریمیں منہ سے بولتی ہیں کہ وہ بر موقع نہ تھیں۔ اور ان کی تئیں ایک اور ملک غم پوشیدہ تھا۔

اگر دیکھ کر کی نظریں اور گردنوں کے واقعات انسان کے ہر سر خود بخود ہو جاتے ہیں ایک شخص خیراں روپیہ اندھا دھند بلا کسی عاقبت اندیشی کے صرف کرتا چلا جاتا ہے آخر کوئی وقت ایسا بھی آ جاتا ہے کہ وہی ناجائز صرف اُس کی تنبیہ کا رجب بھی ہوتا ہے۔ تاہم اگرچہ دودھش سے نہیں رکتے لیکن خزانے اور تیلیاں خالی ہو جاتی ہیں اور وہی خیرج کرنے والوں کی جان کیلئے ایک مملکت عارضہ میں۔

جنہیں چوٹ لگتی اور صدمہ ہوتا ہے وہ راہ راست پر آ جاتے ہیں اور سوچ لیتے ہیں کہ اُن کی پہلی بے اعتنائیوں نے انہیں کس منزل پر پہنچایا ہے۔ اور جودل کے ڈیمٹ میں وہ باوجود محسوس کر نیکی بھی اُسی مسلک پر لگے جاتے ہیں اور مزہ سے نہیں مانتے۔ جن جن قوموں میں رسوم کی اصلاح ہوئی ہے اُن کی تاریخیں ہیں سبق دیتی ہیں کہ جب قوموں اور قومی افراد نے جالچ کی تو اکثر رسوم کی اصلاح کر کے چھوڑی خواہ اس ترمیم اور اصلاح کا سہرا کسی نبی کے سر بندھا ہو اور خواہ کسی متہدین طبیعت اور کسی ظالم کے سر۔ خواہ سیاحوں اور تاجروں یا طالب علموں نے اُس کی بنیاد رکھی ہو اور خواہ کوئی اور لیفٹننٹ یا مصلح پیدا ہوا ہو۔ ہندوستان کی ریمیں ایک بطحی حرکت کیڑے کی طرح ایک ہی حالت پر چلی جاتی ہیں۔ مسلمانوں کے آنے سے دیکھا دیکھی اُن کی حرکت تیز نہوتی تھی۔ اور تبدیل ہوتی شروع ہو گئی۔ جب طبائع میں سرد مہری آگئی تو پھر اُن پر رنگ آنے لگا۔ چونکہ علمی دوشیں بند ہو گئی تھیں اس واسطے اشہب خیال اپنے تھان سے نہ ہل سکا۔ اب علمی دوشوں کی روز بند گرم بازار ہے۔ کوٹے اندکرے کی بحث شروع ہو گئی ہے طبیعتیں خود بخود اس طرف لٹل ہونے کو ہیں۔ گوا بھی پُرانی صند اور ہٹ دہری باقی ہے۔ لیکن زمانہ

کمانٹک درگزر کر سکتا ہے۔ جس طرح اور قومیں درست ہوتی گئی ہیں اور بلا کھل زمانہ کے پتھروں سے نیست و نابود ہو گئی ہیں۔ اسی طرح آج قوموں کا بھی حال ہو گا جو اصلاحی مکتب سے غیر مانوس ہیں +

جو لوگ باوجود بصیرت اور خبر کے بھی رسوم و اہمیت کی تعمیل پر اڑتے ہیں وہ دل سے ان وقتوں اور اُن ناسود مند یوں سے بخوبی واقف ہیں جو انہیں آئے دن ستاتی اور اُن کا خون چوستی ہیں لیکن ایسی خیالات انہیں کچھ کفر نہیں تھی جو شخص فضول خرچی کرتا اور مسرف ہی ہے وہ اپنے اس عیب یا اپنی اس منہ داری سے اُن لوگوں سے زیادہ تر واقف ہے جو اُسے دور سے دیکھتے ہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ کوئی بیمار اپنی علالت محسوس نہ کر سکے۔ خود کشی کرنے والا خوب جانتا ہے کہ میں زہر کھا کر مر جاؤں گا لیکن ہسٹ دہرمی اور بالوسی اُسے ہٹنے نہیں دیتی۔ یہی حال اُس شخص کا ہے جو بُری رسموں کی زہر سے اپنے تئیں ہلاک کر رہا ہے +

لوگوں کا فضول رسموں کے اثبات پر دلائل لانا اُن کی حق پرستی اور راشی کی بُرائی نہیں ہے۔ دلائل ہر معاملہ پر لائے جاسکتے ہیں دلائل لانیوالا خود جانتا ہے کہ اُس کا اپنا دل اُن کی صداقت پر کمانٹک یقین کئے ہوئے ہے۔ ہر دعوئے اس واسطے تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ اُس پر دلائل کا حاشیہ ازا دیا گیا ہے بلکہ اس واسطے کہ وہ فی الجملہ قابل تسلیم کر نیکے ہے۔ کیا کوئی شخص دنیا میں کسی ایسے دعوئے کا نشان دے سکتا ہے جو بلا دلائل ہو +

زبان

قدّرنا ہر ذی روح میں ایک ایسی طاقت مودعہ ہے جسکے ذریعہ سے وہ اپنے خیال یا اپنے ارادہ کا اظہار کر سکتا ہے یا ایسے اظہار کی اسے وقتاً فوقتاً ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ ہر ذی روح اور ہر جاندار ذی الارادہ یا ذی الخیال ہے خواہ کوئی سے جاندار اور ذی روح اور ادن کی کوئی سی نوع لے لو ارادہ اور خیال سے خالی یا معرّانہ ہوگی یہ جذبات ہے کہ طریق اظہار یا طریق عمل میں اس کی کوئی جدا گانہ روش ہو یا بعض کے طریق عمل اور طریق اظہار سے ہم واقف ہوں اور بعض سے نا آشنا اور بے خبر۔ اظہار خیال یا اظہار ارادہ کے دو طریق ہیں۔

(الف) بذریعہ اشارات مخصوصہ۔

دب، بذریعہ تکلم و مخاطب۔

ہر ذی روح اور ہر جاندار میں یہ خاصہ اور یہ طاقت بھی مودعہ ہے کہ خیالات پیش آمدہ کا اظہار اور تبیان ادن خاص اشارات اور خاص کتابوں سے کر سکے جو اس کی ہستی اور ضروریات کے لئے موزون ہوں۔ بعض اشخاص یہ خیال کرتے ہیں کہ سوائے انسان کے اور کوئی ذی روح اشارات پر قادر نہیں ہے یا یہ کہ فن اشارات سے بے بہرہ اور نابلدہ ہے لیکن تجربہ ثابت کرتا ہے کہ انسان

لے بعض حکیموں نے اشیائے غیر ذی روح کی نسبت یہ بحث کی ہے کہ ادن میں بھی طاقت ارادی نسبتاً پائی جاتی ہے۔ چنانچہ مقایسہ عمل سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ یہ تصویر سی صحیح نہیں ہے۔ اشیائے غیر جاندار میں اگر کوئی ایسی طاقت پائی جاتی ہے تو وہ ایک خاص کشش یا جذب ہے یا معمولی نشوونما۔ جذب اور کشش یا نشوونما اور ارادہ میں فرق ہے۔ کشش جذب اور نشوونما میں تمیز اور علمی احساس نہیں ہوتا۔ مقایسہ میں یاد مانجھ ابی ضرور ہے لیکن مقایسہ اس کی وجہ سے کوئی علم نہیں رکھتا۔ برخلاف اسکے ارادہ میں یہ سب کچھ داخل اور موجود ہوتا ہے۔ ۱۲

بھی اون سے اکثر اوقات کام لیتے ہیں۔ صرف سادہ اشارات پر ہی بس نہیں بلکہ اون اشارات اور حرکات کے ذریعہ سے اون تلخ اشارات علی صوتین مثل تاربتی اور ہیلو گراف وغیرہ کے بھی ایجاد کی گئی ہیں جو عملی حالت میں جلوہ گر ہو کر دنیا اور اہل دنیا کے لئے ایک آسائش عظیم ثابت ہو رہی ہیں۔ تحریری عمل بھی دراصل ایک اشارتی یا حرکتی عمل ہے۔ ایسے حرکتی یا اشارتی عمل کا زبانی اثر بقابلہ کلم یا تخطیب کے زیادہ تر پائیدار اور مضبوط ہوتا ہے۔ تکلم اور تخطیب گویا ہوا میں پر لگا کر اوڑھتا ہے اور حافظہ شاید نہ لکھیں لکھ نہ کچھ یاد رکھ سکے لیکن تحریری عمل جو گویا ایک قسم کے مخصوص اشارات پر مبنی ہے قوی الاثر اور دیر ہوتا ہے۔ تحریری عمل میں بھی بہت سی کاپیاں ملتی ہوتی ہیں۔ بعض قانون میں یہ عمل بذریعہ نقوش اور تصاویر کے، بعض انطاری میں آٹا رہا۔ رفتہ رفتہ موجودہ صورت میں آگیا۔

گو علوم اور فنون کی عملی تفصیل یا انطاری اور استدلال سادہ اشارات اور حرکات سے بالکلیہ نہ ہو سکے اس لیے عمل اوس تفصیل اور استدلال کو محفوظ نہ رکھ سکے۔ لیکن پھر بھی یہ سادہ حرکات اور اشارات بعض روزمرہ کے حوائج میں کافی مدد دے رہے ہیں اور ان حالات میں اوس تکلم کی ضرورت نہیں پڑتی جسے بعض حکمائے مجبوراً اختیار کرنا بیان یا تسلیم کیا ہے۔ بعض اوقات ان اشارات سے بڑے بڑے کام نکالے جاتے ہیں اور ایک اشارہ یا ایک حرکت ایک دستور العمل کا کام دے جاتی ہے۔

ان اشارات دو قسم کے ہیں ایک بلافاصلہ اور ایک بالفاصلہ پہلے قسم کے اشارات تو وہ ہیں بالقابل ایک انسان دوسرے انسان سے کرتا ہے اور دوسری قسم کے وہ ہیں جو فاصلہ سے عمل میں لائے جاتے ہیں۔ دوسری قسم میں ہی تمام قسم کی تحریکات اور ایجادات موجودہ جن کے ذریعہ سے پیام رسانی ہوتی ہے داخل ہیں۔ یہ ایک بڑا شریف فن ہے۔ جن قوموں اور جن اشخاص نے اس پر غور کی اور دل کی آنکھوں سے مشاہدہ کیا وہ آج تاربتی ہیلو گراف اور فونو گراف وغیرہ کے موجد کہلاتے ہیں۔ اور اوق کی جدت طبع دنیا کے حق میں ایک نعمت غیر مترقبہ ثابت ہو رہی ہے۔ تاربتی۔ ہیلو گراف اور فونو گراف کیا ہیں اشارات اور حرکات اور آوازوں کو ایک قاعدہ سے استعمال میں لانا۔ ہمنہستان اور دیگر عالمک پیشانیوں کو روز باقیں کو تھ

ایک لفظ کیا ایک حرف بھی منہ سے پولا نہیں جاتا۔ اور نہ زبان ہی بلائی جاتی ہے صرف ایک اشارہ ہی کام لیا جا رہا تھا۔ اس سے جنگیں بھی جاتی ہیں اور اشاروں کے مددوں کے اگلے ہوئے مسئلے حل ہو کر رہتے ہیں۔ اشارات اور حرکات دو جہتیں رکھتی ہیں۔

الف۔ بغیر الفاظ و بغیر حروف۔ (ب) بالمحروف و بالالفاظ۔

پہلی قسم کی حرکات اور اشارات میں حرف چند ضربات شامل ہوتی ہیں جو اپنی اپنی ذات میں ایک خاص مفہوم رکھتی ہیں۔ اون کا ماخذ۔ ہاتھ۔ آنکھ۔ بونہ۔ سر وغیرہ اعضاء ہوتے ہیں مفہوم دل میں ہوتا ہے اور ان اشارات کے ذریعہ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ دوسری قسم کی حرکات اور اشاروں میں ایسے حروف یا ایسے الفاظ مقرر کر دئے جاتے ہیں جو بظاہر کوئی مفہوم نہیں رکھتے یا ایسا مفہوم رکھتے ہیں جو قریباً مستتر ہوتا ہے اور دوسرے

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۰۸۔ اور بولتے ہیں گڑبوں کو نہ بند ہی نہیں ہوتے لیکن کسی نے آجنگ یہ سوچنے کی کوشش نہ کی کہ کس حرکت اور کس نشین کی بدولت ہو رہا ہے اور اس کا باعث کیا ہے۔ کیا اسے قابو میں لایا جاسکتا ہے۔ کیا اس طریق سے کچھ اور بھی کام لیا جاسکتا ہے۔ یہ تو خوشی کی جاتی ہے کہ پھر خدا کر کے باتیں کرنے لگے۔ لیکن یہ کسی نے نہ سوچا کہ اس کا گڑبگڑ کیا ہے۔

لے تمام وہ آلات ادبیاجاوات جو اس وقت تک امدت طلب میں ایک ذریعہ بن رہی ہیں۔ اس دوسری قسم سے ہیں۔ اون کے حروف اور الفاظ ایک خاص قسم کی ترکیب سے موضوع ہیں اور اسی وضع اور اسی ترکیب سے کام دیتے ہیں جو اون کے واسطے تجویز کی گئی ہے۔ یہ ایک خاص علم ہے جو اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک لوگ قانون اسشیاء اور اون کے نسبتی قواعد سے واقف نہ ہوں۔ ۱۲

لے یہ مان لیا گیا ہے کہ انواع مختلفہ حیوانات میں سے صرف نوع انسان ہی ناطق یا ناطق بالارادہ ہے جب کبھی دوسرے حیوانات سے انسان کو تمیز کیا جاتا ہے تو اس تمیزی اصول کا جزو اعظم ہی نطق ہوتا ہے۔ نطق کے معنی بولنے یا کلام کرنا ہے۔ ہر انسان بالقوہ ناطق ہے یا یہ کہ اس میں خاص اور طاقات نطق مودہ اور موجود ہے۔ یہ خاصہ دوسری نوع کے حصہ میں نہیں آیا ہے۔ دوسری انواع کے واسطے بجائے بولنے کے اور الفاظ مودہ میں شلکتا بھڑکتا ہے۔ جلی میاؤں میاؤں کرتی ہے اور چڑیا چون چون۔ شیر خرانا اور گھوڑا ہنہناتا ہے۔ یہ نہیں کہا جاتا کہ تکیا بلی بولتی ہے اور چڑیا گھنگو کرتی ہے۔ اگر ان کے لئے بولنے کا

مہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جو اون رموز مخفیہ سے واقف ہوتے ہیں بعض اوقات صرف لہجہ اور لٹون سے ہی عام الفاظ میں کوئی خاص مطلب سمجھا دیا جاتا ہے۔

دوسرا طریق ناظر خیالات تکلم اور لٹنی طرب ہے یہ طریق صرف انسانی نوع سے ہی مخصوص ہے اور اس خصوصیت سے انسان حیوان ناطق کہلاتا ہے یہ وہ شرف ہے جو کسی اور نوع حیوان کے حصے میں نہیں آیا بیشک طوطا اور مینا بولتے ہیں لیکن یہ نطق انسانی نطق نہیں ہے بلکہ صرف رٹنا اور نقل اور تارنا ہے یا چند الفاظ سیکھ لینا۔ جیسے بعض جانور اور بھی چند خاص حرکتیں سیکھ جاتے ہیں ایسے ہی یہ بھی سیکھ جاتے ہیں۔ یہ اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ یہ انواع ناطق بھی ہیں۔ ناطق کی تعریف بقیہ نوٹ صفحہ ۱۰۹۔ لفظ ارمیا استعمال بھی کیا جاتا ہے تو وہ مجازاً ہوتا ہے ذکر حقیقتاً۔

اس بحث میں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ نوع انسان کے سولے اگر ادیان میں بولنے کی طاقت نہیں ہے تو یہ امن کا ہونگنا غوثا کیا معنی یا کیا مفہوم کہتا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ یہ دیگر نوعین انسان کی طرح بولتی یا مخاطب اور تکلم ہوتی ہیں یا ان کا مخاطب اور تکلم وہ خصوصیت رکھتا ہے جو انسانی تکلم اور مخاطب میں پائی جاتی ہے لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ طرز عمل انواع دیگر بھی ایک قسم کا بولنا اور مخاطب ہونا ہے گو ہم اس طرز کو انسانی تکلم اور مخاطب سے کوئی نسبت زدے سیکھ لیکن پھر بھی یہ کہنا ہی پڑے گا کہ ایک جانور بولتا اور آواز دیتا ہے۔ جب ایک جانور بولتا ہے تو دوسرے جانور اس کی آواز پر توجہ کرتے اور کان دھرتے ہیں۔ ایک بلی میاؤں میاؤں کرتی اور ایک مرغی کڑا کڑاتی ہے۔ دوسری بلیاں اور مرغی کے بچے قریب تر آ جلتے ہیں۔ ایک کتا دوسرے کتے پر غراتا ہے اور وہ دم دبا کر چلا جاتا ہے۔ ایک خوبصورت چڑیا دوسری چڑیوں کو چون چون کر کے بلاتی ہے اور وہ دم سنوارتی آ جاتی ہیں۔ یہ حرکات اور یہ طریق عمل اس امر کا یہی ثبوت ہے کہ ایک جانور اور ایک درندہ اپنے اپنا سے جنس کے حرکات یا اشارات سے متوجہ ہوتا ہے اور ان کی حرکات بھی کوئی معنی یا مفہوم رکھتی ہیں۔ یا یہ کہ انواع دیگر بھی قدرت نے ایک نظام فہم رکھا ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ ہم اس نظام فہم کو منکروں۔ غایت یہ ہے کہ ہم سیکھ سکتے ہیں کہ انسانی نظام فہم سے اس نظام فہم کا طریقہ مختلف ہے اور اس سے ہم بالکل متفق نہیں ہیں اور اب تک اسکی غایت ہماری سمجھ سے باہر ہے۔ +

یہ ہے کہ وہ بالقوۃ اور بالفعل اور بالارادہ ناطق ہو بشرطیکہ کسی خارجی باعث سے اس قوت اور خاصہ میں فرق نہ آگیا ہو اور بطعاً اوس کی ذات میں یہ خاصہ ودیعت کیا گیا ہو۔ یہ حالت اور یہ خاصہ نوع انسانی کے سوائے اور کسی نوع میں نہیں پایا جاتا۔ یا یوں کہیے کہ اگر کوئی دوسری نوع چند الفاظ رٹتی بھی ہے تو وہ رٹنا نطق انسانی کے تابع ہوتا ہے۔ طوطا اور دینا اوسی قدر الفاظ بول سکتے ہیں جس قدر سیکھتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ اون میں ادہ نطق نہیں ہے۔ اگر وہ نطق ہوتا تو انہیں الفاظ پر غائتہ نہ ہو جاتا بے شک بعض حکیموں کی یہ رائے ہے کہ انسانی نطق کی ترقی بھی دیکھا جیسا کہ اور مشق سے ہوئی ہے۔ انکے اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ اگر ایک صحیح النطق انسان گونگون کی جماعت میں رکھا جاوے تو وہ گونگاہی ہوگا یا اوس میں وہ طاقت نہ ہوگی جو اون انسانوں میں پائی جاتی ہے جو بولتی چالتی سوسائٹی میں رہتے ہیں۔ لیکن میری رائے میں حقیقت الامر اسکے خلاف ہے۔ انسان نے اگر مشق سے یا دیکھا جیسا کہ نطق میں ترقی کی ہے تو اوس کا یہ نتیجہ نہیں ہونا چاہیے کہ ہم او سکے بالطبع ناطق ہونے سے انکار کریں ایک طاقت میں مشاق ہونا اور بات ہے اور طبیعت میں مودعہ ہونا اور صورت۔ اگر انسان کا یہ طبعی خاصہ نہ ہوتا تو وہ محض مشق سے ہی اس میں کہاں تک ترقی کر سکتا۔ طوطے دینا کے طبعی خاصہ نہ ہونے کی صورت میں جو ترقی کی ہے وہ اس بات کا ثبوت ثبوت یا مشاہدہ ہے کہ بلا طبعی خاصہ ہونے کے کوئی نوع انسانی امور میں کامل یا کافی ترقی نہیں کر سکتی۔ انسان نے مشق سے جو کچھ حاصل کیا یا جو کچھ ترقی کی ہے اصول امور میں نہیں بلکہ امن امور میں جو فروعی ہیں الفاظ اور جبل کی تصریف یا تبدیل سے انسان بذریعہ مشق کے نطق میں ترقی کر رہا ہے نہ کہ اصل نطق میں۔ نطق کیلئے جو حیوان ناطق ہیں اور جو بولتے یا ایک دوسرے سے بات چیت کرتے ہیں وہ حقیقت النطق کی بابت شاید اس سے زیادہ نہیں کہہ سکیں گے کہ انسان کے دل یا ضمیر میں خیالات کا ہجوم ہوتا ہے اور وہ مستتر خیالات خواہ مرنی کیفیت کی بابت ہوں اور خواہ متعلق بہ غیر مرنی موضوع الفاظ و جبل یا اشارات اور حرکات کے ذریعہ سے معروض اظہار میں لائے جاتے ہیں۔ جب کوئی گفتگو کی جاتی

ہی کسی کو کچھ کہنا ہوتا ہو تو سب سے پہلے اس کا نقشہ جسے دوسرا الفاظ میں مفہوم کہنا چاہیے دل میں
ترجمہ ہونا شروع ہوتا ہی اور پھر اس کے ذریعہ جو ایسی نقشہ کے وجود میں آئیے واسطی دیا گیا
ہو۔ الفاظ اور جملے ترکیب پاتے اور نظر کر کے جاتے ہیں۔ وہی الفاظ اور جملے دل کو نکلتے ہیں جو
دل میں ترجمہ ہوتے ہیں جبکہ عکس برعکس رویت یا سماعت کے صفو دل پر پڑتا ہے۔

جن جملوں یا جن الفاظ میں ہم ناواقف ہوتے ہیں وہ اطلاق ہی نہیں پاتے اور اسی جہت
اس کا اختلاف تسلیم کیا گیا ہی۔ جن الفاظ یا جن فقرات میں ہم شروع اور بد و نمود کی واقف اور
اور آشنائی اور بچپن کو ہمارے کانوں میں پڑتے ہیں وہ ہماری مادری زبان ہو اور جسے ہم بعد
میں حاصل کرتے ہیں وہ محمولہ لسان ہو جب یہ کہا جاتا ہو کہ فلان فلان زبان کی واقف ہو
یا فلان فلان زبان جانتا ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہو کہ فلان فلان زبان کے مفہومات اور
ترکیب الفاظ و جملے واقف ہو۔ کسی زبان کے جاننے کیلئے ضروری ہو کہ اس کے استعمالی
طریقوں اور مرکبات و مفردات کی کا حقہ یا ضروری اقلیت ہو۔ کسی زبان کے چند فقرات اور
جمل کا بلا استعمالی طریقوں کے جانتا محض چند ترکیبی صورت کا جانا ہو نہ کہ کسی زبان کا جانا
اور اعلیٰ طور پر زبان دان وہ لوگ ہیں جو باعتبار علم اللسان کے زبانوں کی واقف ہیں۔

لے کوئی ایسا خیال یا کوئی ایسا ارادہ نہیں جو پہلو دل میں نہ ہو خواہ اس کے ارتسام کا کچھ ہی طریقہ اور ذریعہ ہو لیکن ارتسام
شرط ہے۔ ارتسام کیا ہے؟ دل میں خیالات اور ارادے وجود الفاظ میں اپنے شروع ہو جاتے ہیں۔ ترکیب الفاظ کے ساتھ فرقہ
کے مطابق اجتماع کے ذریعہ اس کا اظہار ہوتا جاتا ہو اسی اظہار کا نام دوسری الفاظ میں تعبیر یا تفسیر کہلاتا ہے اور اس کو صرف
عام زبان کہتے ہیں۔ تفسیر اختلاف لفظ کی نسبت ہم آگے چل کر مفصل بحث کریں گے۔ یہاں صرف یہ اشارہ کر کے دینی کہ اختلاف
الفاظ کی بنیاد اس قانون پر ہو کہ ہم کسی ایک زبانوں کے طریق اطلاق اور معانی کو واقف ہیں اور ان کی ترکیب اور تالیف
کے قواعد اور ان قواعد کو مختلف طریقوں پر ہماری مادری زبان میں مدح اور مدح ہیں۔ انہیں ہم حاصل کر سکتے ہیں لیکن فی الوقت
احاطہ تحصیل کی باہر ہیں۔ لہٰذا زبان میں طرح طرح کی جاتی ہیں۔ (الف) باعتبار روزمرہ و ب) باعتبار مشغلات و ج) بالمالی و د) بالوقت
پہلی شے جو زبان فی مراد ہو جس میں ہم کل اور مددہ مخاطب ہوتا ہو زبان فی عام کو خواہ مادری زبان میں ہو اور خواہ مقابلہ غیر
دوسری مشق میں وہ لوگ داخل ہیں جو ایک زبان کو باعتبار ادب کے مشغلات کے واقف ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ یہ زبان
کن کن مواد پر مرکب یا مولف سے اور کہاں کہاں سے اور کس کس وقت اور کس کس ذریعہ جمع ہوا ہے اور کہاں تک
اور اس میں اور بھی وسعت ہوتی ہے۔ یہی لوگ ہیں جنہیں علم اللسان کا عالم کہا جاسکتا ہے۔ یہی لوگ
ہیں جو زبان کے ادب اسباب سے واقفیت رکھتے ہیں جن سے کوئی زبان ترقی کرتی اور جڑتی ہے۔ جو ہندوستان
میں مواد موجود ہے لیکن کوئی شخص اس طرف رجوع نہیں کرتا۔

تیسری مشق میں وہ فرقہ داخل ہے جو ایک زبان کی ترقی اور وسعت کا خواہان نہ جہت
بلکہ عبارت اور فصیح محاورات اور دلچسپ بندشوں کے ہے یہ فرقہ زبان کے خزانہ میں
وہ دولت الفاظ و محاورات جمع کرتا جاتا ہے جس سے ایک زبان کی حیثیت میں ترقی ہوتی ہے

اور جس سے اس کی مدنی و بلا ہوجاتی ہے شاعر اس کے نام لیا ہیں اور نثر اش کے شیدائی اردو
زبان کیلئے لوگوں کی تعلق ہے اور اس سے ضرورت ہے کہ اس کی سر زمین میں ایسے ایسے لوگ

نطق کے تاریخی حالات

کسی قوم یا کسی ملک یا حصہ ملک کی تاریخ اس امر کے اظہار کے لئے دلچسپ اور کافی نہیں ہے کہ۔

(۱) السنہ کی بنیاد کیوں کر اور کہاں سے شروع ہوئی۔

(۲) اور ان کی ترکیبی صورتوں کے معانی یا مفاہیم کا سلسلہ کیوں کر چلا۔

(۳) اور وہ معانی یا مفاہیم کیوں کر اور کس وجہ سے تسلیم کئے گئے۔

(۴) اور پھر زبانوں۔ اور ان زبانوں کے الفاظ۔ محاورات اور مفاہیم میں ایک فرق عظیم کیوں کر ہوتا گیا۔

(۵) اس اختلاف السنہ کا اصلی موجب کیا ہے یا کیا ہو سکتا ہے۔

ان سوالات یا ان امور کے متعلق ماہرین فلسفہ زبان نے جو یا جقدر دریافت اور تحقیقات کی ہے بے شک وہ دلچسپی سے خالی نہیں اور قابل فخر و شکر یہ ہے لیکن اس چہان بین اور تحقیقات کی بنیاد خیالی یا قیاسی واقعات پر زیادہ رکھی گئی ہے۔ گو تعداد السنہ اور عمل نطق کی بابت بہت کچھ ذخیرہ یا معلومات جمع کئے گئے ہیں۔ مگر اب تک کوئی ایسی جامع تحقیقات معروض عمل میں نہیں آئی کہ جس

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۱۱ اکثریت سے پیدا ہوں۔ جب تک ادنیٰ تاہد کیو اسطے یہ تین گروہ پیدا نہ ہوں گے۔

اردو کی ترقی شکل ہے۔ زمانہ برسر امداد ہے اور فروزمین اپنی طرف کھینچنے لئے جاتی ہیں ممکن ہے کہ کسی زمانہ میں اردو بھی الفاظ کے اعتبار سے ایک وسیع زبان کھلانے کا حق حاصل کر سکے۔ ۱۲

لئے زبانیں یا نطق انسان سے متعلق ہیں اور خود انسان ہی اپنی ابتدا یا شروع کی بابت متذبذب ہے۔ جدید محققین کے نزدیک بھی حرف مجموعہ آثار قدیمہ یا ہڈیوں کے ڈھیر آلات اور نقوش عتیقہ پر

سوالات مندرجہ بالا کی نسبت ایک قطعی یا فیصلہ کن رائے قرار پا سکے۔
 زبانیں گنتا اور ادن کی تعداد کا معلوم کر لینا کچھ مشکل نہ تھا کیونکہ جو موجود ہے
 اس پر انسانی عقل سہولیت سے مادی ہو سکتی ہے۔ شاید سین یا ضیہ میں یا حصاً
 بھی مشکل ہو مگر اب تو سہولت و سہولت نے یہ مشکل بھی بغوش اسلوبی رخ
 کر دی ہے۔

ماہرین علم اللسان کے خیال میں اس وقت دنیا کے حصص متفرقہ میں تعداد
 ذیل زبانیں بالعموم بولی جاتی ہیں۔

(۱) ایشیائین ۹۹۷	(۲) یورپ میں ۳۵۸
(۳) افریقیہ میں ۲۷۷	(۴) امریکہ میں ۱۲۶۴
(۵) اوشنیائین ۷۰	

یہ تعداد اگرچہ ہندسی اعتبارات سے صحیح یا قریب قریب صحیح کے ہو لیکن ادن
 اعتبارات اور ادن تعلقات کی وجہ سے جو ایک زبان دوسری زبان سے رکھتی ہے شاید
 اس میں بھی نظر ثانی کی ضرورت پڑے۔ ان میں سے اکثر زبانیں باعتبار شتعات حاصل

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۱۲۔ ہی دنیا کی عمر اور انسان کی ہستی کا دار ہے گویا قطعی واقعات کے بجائے علمی طور پر پڑیڈ
 پڑیڈ اور ٹرسے گلے آنا اور دیرینہ نقوش اور خوف ناک کھنڈراتی شہادت لئے جلتے ہیں۔ ایک
 بوسیدہ ہڈی اور ایک پتھر کی مورت محض علمی اعتبارات سے اس شہادت میں قبول کی جاتی ہے کہ
 دنیا کی عمر اس قدر ہے۔ اور انسان اتنے سال سے چلا آتا ہے۔ ایسے سوشائون اور سوشواہد میں
 سے شاید چند شاہد ہی ہندسی اعتبارات سے پیش ہوتے ہونگے۔ اس طریق ثبوت سے سمجھنے والا
 سمجھ سکتا ہے کہ بلا تفریق واحد سے انسانی نسلوں میں تاریخ کا شوق کہاں تک تھا۔ اور ادن میں
 سے باعتبار تاریخ واقعات کے کوئی فرد بشر اپنی ابتدا اور شروع کی نسبت کہاں تک بحث
 کر سکتا ہے۔ یہ اسی ہمہ دانی کا نتیجہ ہے کہ آخر الامر بہت ساحلہ تحقیقین کا "والد علم بالصواب"
 کہہ کر چپ رہ جاتا ہے۔ "ایک زیر بحث واقعہ کے ثابت کرنے کے واسطے جن دلائل کی ضرورت ہے
 وہ ابھی تک اس بحث کے متعلق نسبتاً معلق ہیں۔ ۱۲

ایک ہی اصل کی فروغ ہیں۔

اکثر زبانیں ایک دوسرے سے صرف بوجہ چند اختلافات کے جدا بھی گئی ہیں۔
ورنہ اصل کے لحاظ سے ایک ہی ہیں۔ کبھی کبھی زبانوں کے جزوی اختلافات کی وجہ سے
لہجہ ہی ثابت ہوتا ہے گو اس قسم کے اختلافات خاص خاص اہمیت ہی جزوی
ہوں۔ مگر وہ بھی تفریق السنہ کا موجب ہوتے ہیں۔

تعداد السنہ کے ساتھ ہی اون کی قسمن بھی معین یا مخصوص کر دی گئی ہیں۔

(الف) ایرانی زبانیں۔

(ب) سامی زبانیں۔

(ج) تورانی زبانیں۔

محققین کی رائے ہے کہ خاندان اول کی زبانیں۔ لاطینی۔ ژرمن۔ یونانی۔ سنسکرت
قریباً مردہ خیال کی جاتی ہیں اور اس شق کی زندہ السنہیں سے انگریزی۔ جرمنی۔ فرینچ۔
ایتالی۔ اندلسی۔ فارسی۔ ڈچ۔ ہندسی۔ وغیرہ وغیرہ ہیں جو عموماً ایشیائی اور
یورپین حصوں میں بولی جاتی ہیں۔

دوسرے خاندان میں۔ حمیری۔ عبرانی۔ اور عربی ہیں۔ پہلی دو مردہ ہیں۔

۱۔ زبانیں ہی مردہ نہیں ہیں۔ بلکہ صحیح بوجھ تو یہ تو ہیں بھی مردہ ہیں۔ جس ملک اور جس قوم کی زبان
مردہ ہے وہ ملک اور وہ قوم بھی مردہ ہے۔ ۱۲

۲۔ کسی زبان کے مردہ ہونے سے یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کے الفاظ بھی دنیا کے صفحہ
سے محو کر دئے جاتے ہیں یا اس کا نام و نشان ہی سرے سے مٹ جاتا ہے بلکہ یہ کہ اس کے
بولنے والی مجموعی طریق سے کوئی قوم باقی نہیں رہتی اور اس میں سے علمی مواد اور علمی ذخیرے
کم ہو جاتے ہیں نہ تو کوئی عمدہ ذخیرہ نکلتا ہے اور نہ اس کے ذریعے سے کوئی جدید اور مفید مواد ہی پیدا
کیا جاسکتا ہے۔ گویا دوسرے الفاظ میں وہ محض غفلت اور بے وسعت ہوتی ہے ورنہ الفاظ اور
فقرے تو مردہ زبانوں کے بھی باقی رہتے ہی ہیں۔ منجلی قوموں کے الفاظ اور وہ السنہ کے فقرے
اب تک کبھی کبھی جاودہ ٹون کے سلسلہ میں سننے جاتے ہیں اور انہیں متبرک بھی سمجھا جاتا ہے۔ ۱۳

اور تیسری زندہ ہے جسے دنیا کے ۳۱ آدمیوں میں سے ایک آدمی بولتا ہے۔
تیسرے خاندانوں کی زبانوں میں سے ترکی۔ چینی۔ برہمسی۔ جاپانی وغیرہ وغیرہ
ہیں اور یہ تقریباً زندہ ہیں۔

ہر زبان کے بولنے والے شاید اپنے نزدیک یہی سمجھتے ہوں گے کہ سب
سے پہلے انہیں کی زبان بولی گئی تھی یا وہی ام الا سہ ہو سکتی ہے یا یہ کہ خاص ۔

لہ زبانوں کا اختلاف باعتبار خاص اصول اور حالات کے ثابت کیا جاتا ہے۔ انگریزی۔ فارسی۔
عربی اور عبرانی اور انگریزی و سنسکرت یا اردو اور انگریزی آپس میں مختلف فیہ ہیں اور انہیں
جدا گانہ خاندانوں یا متعلقہ خاندانوں کی مختلف زبانیں کہا جاتا ہے۔ گو قریباً یہ فیصلہ کر دیا گیا ہے
کہ ایک خاندان کی زبانیں دوسرے خاندان کی زبانوں سے قطعاً مناسبتیں لیکن اس کے ساتھ
ہی یہ بھی تسلیم کیا گیا ہے کہ ایک خاندان کی زبان میں دوسرے خاندان کی زبان کے الفاظ
سے جگہ بھی ہیں۔ یا دو مختلف زبانوں کے الفاظ میں محسوس یا غیر محسوس تبادلہ ہو گیا ہے۔
بشرطیکہ کوئی زبان مردہ نہ ہو یا اپنی ہستی نہ چھوڑ چکی ہو اور اس کی سر زمین میں غیر زبان کے بہت
سے الفاظ اشتقاقی قاعدہ سے داخل ہو جاتے ہیں یا داخل کر لئے جاتے ہیں۔

زبانوں کی موجودہ روش اور سلسلہ مندرجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مندرجہ ذیل صورت یا حالات
میں ایسا استعمال یا مجادلہ عمل میں آتا رہتا ہے۔

(۱) بذریعہ داخلہ الفاظ۔

(۲) بذریعہ داخلہ الفاظ یا تصرف۔

(۳) بذریعہ تواریر ترکیب یا معانی۔

داخلہ الفاظ کی بابت یہ امر اظہار طلب ہے کہ داخلہ الفاظ ہمیشہ ارادی ہی نہیں ہو اکر تا بلکہ اس کا
اکثر حصہ غیر ارادی طریق سے بھی عمل میں آتا رہتا ہے۔ لوگ غیر زبان کے الفاظ اپنی زبان میں مذمومہ
داخل اور استعمال کرتے جاتے ہیں۔ اور انہیں خبر تک نہیں ہوتی۔ گو ایک مشکل ارادہ غیر زبان کے
الفاظ یا فقرات استعمال کرتا ہے۔ لیکن وہ سلسلہ گفتگو میں ہائے گفتگو خاصہ اس غرض سے
نہیں لائے جاتے کہ ان سے اپنی زبان بالمال کی جائے گی بلکہ مذمومہ عادتاً اطلاق پائے

اونہیں کی مادری زبان سے اور زبانوں کی بنیاد پڑی یا اول کی زبان اور زبانوں کا مخرج یا مشتق ہے۔ لیکن علمی اعتبارات سے اب تک یہ سوال زیر بحث چلا آتا ہے کہ زبانوں کی ابتدا کہاں سے ہوئے اور سب سے اول کس زبان کو شرف الطلاق حاصل ہوا۔

بعض حکیموں کی یہ رائے ہے کہ انسان پہلے پہل گونگا تھا کوئی معنی یا ہامنی آواز اس کے منہ سے نہ نکلتی تھی۔ صرف اشارات یا مخصوص حرکات سے ہی

بقیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۱۷۔ رہتے ہیں رفتہ رفتہ ایسے الفاظ خود بخود الفاظ مابقی میں غلط ملط ہوتے جلتے ہیں۔ ایک مصنف اپنی کسی تصنیف میں کسی غیر زبان کا کوئی لفظ لکھ دیتا ہے یا کوئی نیا محاورہ یا نئی ترکیب کسی علمی غرض سے نکالتا ہے تو وہی نیا محاورہ یا نئی ترکیب یا نیا لفظ یا نیا فقرہ رفتہ رفتہ دوسرے لوگوں کی تالیفات یا تصنیفات میں بھی نقل ہوتا جاتا ہے۔ اس سے اوڑھ کر ارادنا داخل الفاظ کا عمل ہوتا رہتا ہے۔

بعض زبانوں میں غیر زبانوں کے الفاظ جو جنسہ داخل کر لئے گئے ہیں جو زبانیں بمقابل بعض کے بعد میں ترکیب پذیر ہوئی ہیں ان میں اکثر ایسا عمل پایا جاتا ہے جیسے فارسی میں عربی الفاظ اور اردو میں فارسی عربی الفاظ کا پایا جانا ترکیب سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ انہیں نیا جنم حاصل ہوا ہے بلکہ یہ کہ دوسری زبانوں سے اون کا تو الف یا تو اصل ہوتا جاتا ہے۔ بعض زبانوں میں شادو نا دایسا داخل یا تصرف ہوتا ہے۔ اگر کسی زبان میں غیر زبان کے الفاظ زیادہ تر توڑ مڑ کر داخل کئے جاتے ہیں۔ اون کی اصلیت بعض اوقات اسی نظر میں بالکل جاتی رہتی ہے۔ ایسا تصرف دو جہت سے ہوا کرتا ہے۔

۱) چہت طریق تلفظ

۲) چہت نقص انتقال

چن زبانوں کا تلفظ ایک خاص بندہ شش یا طرز کا پابند ہے اون میں غیر زبانوں کے الفاظ ہمیشہ تبدیل تلفظ یا تبدیل افعال منتقل کئے جاتے ہیں مدد دوسری صورت میں الفاظ یا افعال الفاظ کے وقت لفظی یا اصلی تلفظ یا نقص سہاحت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے۔

کام لیا جاتا تھا۔ جب اشارات یا حرکات سے کام نہ چلایا ضرورت کے مزید ذرائع کی جانب توجہ کی تو ماچار بولنے پر مجبور ہوا۔ اشارات میں بھی ایک حرکت کرنی پڑتی ہے اور بولنے میں بھی ایک حرکت ہوتی ہے۔ صرف اعضائے حرکت کی میں فرق ہے۔ اس ضرورت کی وجہ سے رفتہ رفتہ زبان خود بخود کھلتی گئی اور ہر مطلب یا مقصد کے واسطے کچھ نہ کچھ منہ سے اضطراری طور پر نکلنے لگا۔ جو اخیر پر بامعنی یا بے معنی الفاظ بنتے گئے پھر ان الفاظ سے فقرات اور جملے بنتے گئے۔ اور سامع اور تکلم دونوں

بقیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۱۸۔ معانی وہی لئے جاتے ہیں جو غیر زبان میں مضموم ہیں لیکن تلفظ صحیح نہیں رہتا۔
 تیسری صورت ایک خاص صورت ہے۔ گو ماہرین علم اللسان اس تیسری شے کی نسبت چند ان طبعان ظاہر نہیں کرتے لیکن اس پر بھی بحث کی جاسکتی ہے۔ کسی ایک زبان میں بعض یا چند الفاظ ایسے بھی پائے جاتے ہیں جو باعتبار ترکیب یا مضموم اور معانی کے ہو بہو دوسری زبان میں بھی پہلے سے موجود ہوتے ہیں لیکن تھمتائے نہیں کہا جاسکتا کہ ایسا توارد کیون یا کب سے ہوا شروع ہوا ہے۔ بسا اوقات ہی کہنا پڑتا ہے کہ ایسی صورتیں یا ایسے چند تواردات اتفاقی ہیں مثلاً انگریزی میں لفظ *watched* اور *watched* بر معنی خورد۔ یہ وہ اور بد بخت کے استعمال میں۔ ان الفاظ کے ہم ردیف پنجابی زبان میں الفاظ یعنی چیز اور چڑموجہ اور استعمال ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ نہ تو انگریزی زبان نے ان معانی میں یہ الفاظ پنجابی سے اخذ کئے ہیں اور نہ پنجابی ہی کے واسطے انگریزی ان کا اخذ ہے مگر اس قدر ضرور ماننا پڑے گا کہ ان انگریزی الفاظ کے ہم مضموم یا قریب المضموم الفاظ پنجابی میں پہلے سے موجود چلے آتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ سب انسانی نسلوں کی بنیاد یا اصل ایک ہی ہے یا یہ کہ نسب کا نشوونما ایک ہی طریق سے ہوا ہے اس واسطے ایسے تواردات کا بعض السنہ میں پایا جانا کسی احتمال کا موجب نہیں ہو سکتا جب انسانی صنایع اور دیگر خصوصیات یا طبائع کا اتحاد و جدوجہد اس بعد اور اختلاف کے موجود ہے تو کیا دھڑ ہے کہ اس قسم کے لسانی الحاقات ابتدائی توارد نہ قرار دئے جائیں۔ ممکن ہے کہ ہم وہ اشتقاقی صورتیں یا وسایل کہہ چکے ہوں جو ایک زبان کا دوسری زبان سے متناسب یا تعلق ظاہر کرنے کا ذریعہ لازمی ہیں۔ یہ کہنا کہ زبانیں شروع میں کبھی بھی ایک نہ تھیں یا اون کا شروع ایک نہ تھا یا

کا اون پر من احدالوجہ اتفاق ہوتا گیا۔ رفتہ رفتہ اس طریق عمل سے ایک خاص علاقہ یا گروہ میں ایک زبان کی بنیاد پڑتی گئی اور علاقہ یا اوس جماعت میں بوجہ ایک خاص طریقہ ہونے کے وہ اون کی مادری زبان سے موسوم کی گئی۔

اس گروہ حکماء کا یہ خیال کہ انسان پہلے پہل بالکل گونگا تھا اور اس کے منہ سے کوئی آواز یا معنی یا بے معنی نہیں نکلتی تھی اور مجبوراً بعد میں اوس کی زبان خود بخود نکلتی گئی اور رفتہ رفتہ سانس اور سکھ کا اون حرکات اور مفہوم پر اتفاق ہوتا گیا۔ جامع نہیں ہے اس دلیل یا اس بحث کا زیادہ تر حصہ قیاسی ہے۔ یہ مان لیا جائیگا کہ ابتدائیں انسان ایک عالم حیرت یا عالم اضطراب میں بہ صفت یا بہ حیثیت گونگا ہوگا۔ یہ کہنا کہ اوس کے منہ سے کوئی آواز بھی نہیں نکلتی تھی یا وہ بول ہی نہیں سکتا تھا ایک غلط بحث ہے۔ انسان گونگا ہو یا نہ ہو اوس میں بولنے کی طاقت قدرتنا موجود ہے۔ گونگا کون ہے؟ جسکے منہ میں کسی نقص کی وجہ سے بولنے کی مشین میں کچھ نقص یا بے ترتیبی آگئی ہے یا اس نقص یا بے ترتیبی کی وجہ سے یہ کبھی نہیں کہا جائیگا کہ گونگے میں بولنے کی طاقت ہی نہیں ہے بچہ مان کے پیٹ سے نکلتے ہی جو اون آن۔ مان ہون۔ خان غون۔ نان لون کر لئے لگتا اور بے معنی آوازیں نکالتا ہے۔ یہ طریق عمل اس امر کا بھی ثبوت ہے کہ انسان طبعاً گونگا نہیں ہے۔ اوس میں طاقت نطق موجود ہے اور اگر گونگا ہے۔ تو پھر بعد میں بقول ان حکیموں کے کیون بولنے پر مجبور ہوا۔ انسان کی بناوٹ میں نطق کی طاقت موجود ہے اور وہ بالقوۃ مطلق ہے۔ زبان ایسی ترکیب سے منعمین رکھی گئی ہے جو بجائے خود اس کے نطق کی زندہ اور موجودہ شیاوت ہے

بقیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۱۹۔ اون میں کوئی اتحاد نہیں پایا جاتا تھا۔ وہ تاویل یا وہ بہم استدلال ہے جو بادی النظر میں صحیح نہیں معلوم ہوتا جب نسلیں متحدہ ہیں۔ من میں ایک وقت کے اندر یکگانگت تھی تو کیا وجہ ہے کہ اون کی زبانوں میں بعض حالات ایسی یکگانگت نہ پائی جائے اور کسی نظیر کے پیش آنے پر اسکو قیاسی قرار دیا جائے۔ سلسلہ تحقیقات ابھی ختم نہیں ہوا ممکن ہے کہ کسی وقت یہ سلسلہ بھی مزید لائل سے ثابت ہو جائے۔ ۱۲

گو یہ پارہ گوشت بلا ارادہ ضمیر و تموج دماغ بولنے پر قادر نہیں مگر تاہم ایک جزد اعظم ضرور ہے۔

دوسرے گروہ حکماء کی یہ رائے ہے کہ سب انسانی نسلیں ایک ہی اصل کی فرع ہیں اور ان سب کی بنیاد ایک ہی ہے۔ شروع میں سب انسان ایک ہی جگہ یا ایک ہی خطہ میں رہتے تھے اور ان سب کا ایک ہی سکن تھا اور ان سب کی زبان ایک ہی تھی۔ جب ادون میں رفتہ رفتہ تفرق پڑتا گیا تو زبان میں بھی اختلاف ہوتا گیا جس سے مختلف زبانیں پیدا ہوئی گئیں بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اختلاف آب و ہوا بھی اختلاف السنہ کا موجب ہو سکتا ہے شاید یہ ان معنوں میں درست ہو کہ اختلاف آب و ہوا کی وجہ سے ضرورتوں میں اختلاف ہو جاتا ہے اور اختلاف ضروریات منبج ہے مختلف آوازوں اور فقرات کے پیدا ہونے کا زبانون کے بننے یا پیدا ہونے کی علی صورتیں یا ابتدائی واقعات انسان کے ذاتی خیالات اور ارادے ہیں۔ چونکہ انسان مرید بالطبع ہے اور اس میں خیالات کا مادہ ودیعت کیا

لے یہ امر ترین تباہی بھی ہے۔ آج تک یہ بحث بھی صاف نہیں ہوئی کہ انسانی نسلیں مختلف ابتدائی تہذیبیں یا ایک ہی باعتبار مذاہب یہودی۔ عیسائی۔ مسلمان۔ اپنے تئیں ایک ہی اصل کی فروع ظاہر کرتے ہیں۔ اہل ہندو کے عقاید کے رو سے ایک قابل غور اختلاف ہے لیکن اگر ان سب خیالات سے قطع نظر کر کے نسلوں کے نسلی اعتبارات سے یہ بحث طے کی جائے تو اتنا پڑے گا کہ سب انسان ایک ہی اصل اور ایک ہی نسل سے ہیں گو خیالات میں فرق اور سوشل سوم میں گو تفرق ہے لیکن طبعی فضلیل اور عادات میں سولے رنگ روپ کے جسکی وجہ اختلاف آب و ہوا ہے اور کوئی ایسا مزج تضاد نہیں ہے جس سے ایک شعبہ انسان دوسرے شعبہ انسان سے باعتبار اصل جدا سمجھا جائے۔ قوت ضمیر اور قوت ضمیر کے انوار یا تقریبات تقریباً یکساں ہیں۔ گو ادون میں گو تفرق ہو مگر ایک ہی صانع کی صنعت ہیں اور ادون میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ جو اس امر کا ثبوت ہے کہ شروع کے اعتبار سے سب نسلیں ایک ہی اصل کی فرع ہیں اور ان سب کا رجحان باعتبار غایت ایک ہی جانب ہے۔ اگرچہ مذاہب اور چند دیگر مسلمات کے اعتبار سے مختلف فیہ بین مگر ان سب

جاچکا تھا اس واسطے یہ ضروری تھا کہ اون کے اظہار کے لئے کوئی وسیلہ بھی ہو۔ جس طرح اسٹیم اپنی راہ آپ بنالیتا ہے اور اپنے نعرے سے نکل جاتا اور راستہ کر لیتا ہے اسی طرح خیالات کے اسٹیم نے اون راہوں سے گزرا اور نفوذ کیا ہے جن سے زبانوں کی بنیاد پڑتی ہے۔ خیالات اور اردوں کا رگنما محال تھا۔ اون میں ایک قدرتی طاقت تھی بلجی جوش پھوٹ کر نکلا اور خود بخود منہ سے الفاظ نکلتے گئے۔ ایک کے منہ سے نکلے اور دوسرے نے سنے۔ رفتہ رفتہ اون کا ذخیرہ ہوتا گیا۔ درہل انسان کے جوارح و دماغ کے تابع ہیں دماغ میں توجہ اور جوش ہوتا ہے اور اس کے زور سے جوارح میں حرکت آتی ہے اور انسان مختلف طریقوں سے اس جوش یا اس حرکت سے کام لیتا ہے۔ یہ شہوت کہ خود بخود جوش اور ضرورت کی حالت میں الفاظ نکلے ہیں۔ ہمیں ایک نو ذریعہ بچہ کی حالت سے مل سکتا ہے۔ پہلے دن کا بچہ ٹکڑا دیکھتا اور روتا اور چلاتا ہے۔ اس رونے اور چلانے میں خون خاں اور اون آن بھی کرتا جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۲۱۔ شاخوں میں ایسے مسلمات یا اعتبارات کا پایا جانا اور بہتیت مجموعی فی البدیہہ ہونا اس امر کی برائ ہے کہ یہ سب شے ایک ہی سرچشمہ سے نکلتے ہیں اور موجودہ اختلافات جو اون میں پائے جاتے ہیں وہ اعتباری یا غیر حقیقی اور اختلاف آب و ہوا کی وجہ سے ہیں۔ ۱۲

ملہ فلسفہ زبان میں یہ بحث بھی خالی از دل چسپی نہیں کہ آیا۔

(الف) ابتدا حروف سے ہوئی۔

(ب) یا الفاظ سے۔

بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ ابتدا میں حروف کا اطلاق ہوا ہے۔ بعد میں الفاظ کی ترکیب عمل میں آئی ہے۔ اور بعض کا یہ خیال ہے کہ حروف بعد میں ترکیب یا ترتیب دئے گئے ہیں۔ اس بحث میں یہ پہلو قریب الصحت معلوم ہوتا ہے کہ حروف کی ترکیب یا ترتیب فی البدیہہ عمل میں آئی ہے۔ چھوٹا بچہ پہلے پہل اوٹ پٹانگ جو الفاظ آتا ہے منہ سے نکالتا ہے۔ بچہ نہیں پڑھتا ہے۔ بلکہ معنی یا با معنی الفاظ تو بول لیتا ہے۔ لیکن الف۔ ب۔ یا اے۔ جی مشکل سے پڑھتا ہے۔ اور اگر وہ پڑھ بھی جائے تو یہ ابجد بھی بجائے خود مرکبات کا مجموعہ ہے۔ گو الف اور ب۔

چند روز تک ادن آن اور غون غان ہی رہتی ہے۔ ازان بعد اس غون غان اور ادن آن میں ایک ترکیب سی پیدا ہونے لگتی ہے۔

شیر خواہ کچھ جو یہ غون غان کرتا ہے تو دراصل اپنی دان ب میں بولتا اور باتیں کرتا ہے لیکن چونکہ ابھی تکمیل یا مشق نہیں ہوئی۔ اس واسطے پورے طور پر قادر نہیں ہوتا۔ جن لوگوں نے شیر خواہ بچوں کی باتیں اور غون غان سنی ہے اور مسلسل غور سے دیکھا ہے کہ کس طرح دن بدن ادن کی غون غان اور ادن آن میں ٹسکتی آتی جاتی ہے اور کس طرح تو تھکے پن سے صفائی حاصل ہوتی ہے وہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک نوزائیدہ بچہ شروع ہی سے بولتا اور باتیں کرتا ہے۔ چون چون نشوونما میں تاثر لگی اور استقامت آتی جاتی ہے دون دون بچہ کی طبیعت میں ایک ایسا جوش پیدا ہونے لگتا ہے کہ وہ خود بخود اوٹ پٹا ننگ الفاظ بولنے لگ جاتا ہے اور انہیں الفاظ سے اپنا مطلب نکالتا ہے۔ صرف بچہ ہی نہیں بلکہ دوسرے بھی انہیں الفاظ سے استدلال کرتے ہیں۔ گو اس ابتدائی طاقت میں سماعتی حصہ بھی بہت کچھ ہوتا ہے مگر طبعی طاقت

بقیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۲۲۔ دیکھنے میں حرف مفرد ہیں۔ لیکن بولنے میں مرکب ہیں دیکھو شیر خواہ بچہ کس صفائی اور کس مجھ لے پن سے۔ امان۔ ابا۔ جا۔ ا۔ کتا۔ ہے۔ ہم ان حالات سے استدلال کر سکتے ہیں کہ انسان شروع شروع میں ترکیبی صورت کا ہی زیادہ تر سہولت سے اطلاق کر سکتا ہے اور اسی کو تقدم حاصل ہے۔ اور اسکے اثبات میں یہ دلیل بھی دی جاسکتی ہے کہ داغ اور ضمیر کے اظہار جوش میں باطن حروف کی صورت محسوس نہیں ہوتی۔ کیونکہ داغ اور ول میں مرکب صورتیں ہی مرتسم اور منجذب ہوتی ہیں نہ کہ مفرد جب انسان طبعی طور پر مرکبات کا عادی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ حروف کی تدوین الفاظ سے پہلے انی جانے۔ حروف کی ضرورت کس وقت اور کب محسوس ہوئی یہ ایک دوسرا سوال ہے۔ ہماری رائے میں تکلم اور مخاطب کے سالما سال بعد یہ ضرورت محسوس ہوئی ہوگی۔ اگر ساتھ کے ساتھ ہی یہ ضرورت بھی محسوس ہوتی تو انسانی تاریخ میں اس قدر دہشتلاہن اور گڑبڑ نہ پائی جاتی۔ جب واقعات کا احفاظ کا حقد نہ ہو سکا اور داغ رہ گیا تو فن تحریر نکلا اور اس فن کی خاطر حروف کی بنیاد رکھی گئی۔ جس طرح کسی نے مناسب اور موزون سمجھا۔ وہی

بھی بہت کچھ کر دکھاتی اور نمایاں اثر ڈالتی ہے۔

بعض اوقات انہیں الفاظ میں سے چند الفاظ خود بچہ کے والدین کی زبان پر آتے ہیں اور انہیں سے مطلب برآری ہوتی رہتی ہے۔ مثلاً بعض بچے خورد سالی میں پانی۔ امار۔ مٹاکہ کر لگتے ہیں۔ یہ الفاظ انکے خود اختراعی ہوتے ہیں۔ لیکن اوہاں سے مطلب نکل آتا ہے بچہ کے منہ سے انا نکلا اور انا مطلب سمجھ گئی۔ اگر سب انسانوں کی قوت طاقت بچپن کی حالت ہی میں رہتی تو بچپن کے الفاظ ہی ایک زبان کا اثر رکھتے اور انہیں سے ایئر تک کام نکلتا رہتا۔

یہ سوال بھی ہو سکتا ہے کہ الفاظ خود بخود کیوں کر پیدا ہوتے گئے۔ اس کے جواب دینے سے پہلے یہ سوچنا لازمی ہے کہ ہر انسان کے دل میں خاموش رہنے کی حالت میں جس قسم کے خیالات نشوونما پالتے اور جوش زن ہوتے ہیں وہی مجسم ہوتے ہیں۔ گو انسان دلوں نہ بولے اور زبان بند رکھے لیکن دل میں جو جو خیالات اٹھتے ہیں اون سے اور انکے مفہوم سے پورے طور پر ماہر اور باخبر ہوتا جب ضمیر اور دماغ اشکال معانی سے بھر رہا ہے اور ان اشکال میں ایک طاقت اصلاً یک جوش بھی ہوتا ہے۔ تو ج طرح اسٹیم اپنی راہ بنالیتا اور نکل جاتا ہے اسی طرح وہ اشکال معانی بھی الفاظ کے قالب میں ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ خیالات کے ہجوم سے الفاظ کی شکل بنتی گئی اور ان اشکال سے اور مختلف تشکیلیں ترکیب پذیر ہوتی گئیں۔ اسٹیم جب نکلتا ہے تو اس میں سے بھی ایک قسم کی آواز نکلتی ہے اور وہ آواز الفاظ میں منتقل یا تحویل کی جاسکتی ہے اسی طرح ہجوم خیالات کے اسٹیم کی بھی ایک آواز ہوتی ہے اور وہ آواز الفاظ میں منتقل ہوتی رہتی ہے اور حافظہ اس سے محفوظ رکھتا ہے۔ اگر ایک آدمی چند منٹ کے لئے بولنے سے روک دیا جائے تو اسکے دل و دماغ میں ایک قسم کا جوش پیدا ہونا شروع

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۱۔ طریقہ اختیار کر لیا اور اسی طریقہ پر ذہن ترقی پاتا رہا۔ فن تحریر کلاب میں رملج پانا ایک بین دیل اس امر کی جو کہ انسان شروع ہی کو مرکبات کا عادی رہا جو ادب و لٹا اوسکی طبیعت کا ایک لازمی فعل ہے۔ ۱۲

ہونا اور اس کی طبیعت کو ایک اضطراب لاحق ہونے لگتا ہے۔ مجرم خیالات سے دل چاہتا ہے کہ بے ساختہ بول اٹھے اور جو کچھ دل میں بھرا ہے کہہ دے۔ یہی صورت حدوث الفاظ کی تھی اور اسی جوش سے اون کا شروع ہوا ہے۔ لفظ سے مراد اس جوش کا اظہار اور مکمل ہو جانا ہے۔ موجودات کا نشوونما اور تکمیل اس درجہ تک کہ جہاں تک قدرت نے اس کی حد مقرر کر دی ہے۔ عمل ارتقا کی بدولت ہوتی جاتی ہے۔ لفظ اور زبان کی نشوونما کا کفیل بھی یہی عمل ہے۔ ہماری ہر ایک قسم کی ترقی اور تکمیل قانون وحدت کے تابع ہے اور اس قانون وحدت کا ایک حصہ عمل ارتقا بھی ہے۔

بعض حکیموں کی یہ رائے ہے کہ ہر زبان کی بنیاد یا اصل چند ابتدائی مادے ہیں جن سے اس زبان کی ترکیب اور تخلیق ہوئی ہے۔ ان ابتدائی مادوں کی تعداد میں اختلاف ہے۔ کسی نے کچھ تعداد بیان کی ہے کسی نے کچھ۔ اور یہ بھی خیال کیا گیا ہے کہ وہ مفرد ہیں اور مستقر ای تحقیقات کے اعتبار سے اون کی تعداد ۵۰۰ سے زیادہ نہیں۔ یہ ابتدائی مادے جس طریق سے دریافت ہوئے ہیں اس کی نسبت مختلف رائیں ہیں۔

بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ جب انسان حرکات اور اشارات سے تنگ آگیا تو اس نے اپنے ارد گرد کے چند اور پرند کی آوازوں کی نقل اور تارنا شروع کی۔ اس عمل یا اس ترکیب سے ابتدائی مادے تیار یا پختہ ہوتے گئے اور پھر اون سے بعد

لہذا یہ ثابت کریں کہ کوشش کی جاتی ہے۔ کہ ہر علم اور ہر دریافت اور تحقیقات اور ہر نظر ایک قانون وحدت قیہ حاشیہ متعلقہ صفحہ ۱۲۵۔ کے تابع ہے اور ایک شاخ یا ایک حقیقت دوسری حقیقت سے ایک نسبت اور ایک الحاق رکھتی ہے اور ہر کثرت میں ایک قانون یا ایک اصول وحدت پنہان اور مستتر ہے اور تمام ہستیاں ایک ہی قانون کے ماتحت ترقی اور ترقی کرتی رہتی ہیں۔ تیس یہ چاہتا ہے کہ کسی دن ہماری تمام ترقیات یا تہذیبات کا سلسلہ ایک ہی قانون سے منضبط ہو کر ایک عام وحدت سے ملایا جائے گا۔ یہی قانون وحدت اس اہلکے وحدت تکملی جاتا ہے جو ان تمام وحدتوں کا منبع ہے اور جو اپنی ذات میں ایک خالص وحدت ہے ۱۲

تصرف الفاظ کا ذخیرہ بنایا اور یہ قوت پیدا ہوتی گئی کہ ہر مطلب بہ سہولیت ادا کیا جاسکے۔

قل اتنا رنے کی توجیہ چندان دل چپ نہیں ہے۔ جسطرح پرند۔ چرند۔ درندے۔ آوازیں نکال سکتے ہیں۔ یا نکال سکتے تھے اسی طرح انسان بھی آسانی نکال سکتا ہے اور نکالتا ہوگا۔ جیسے اوروں کی آوازیں سنائی دیتی ہیں۔ ویسے ہی اپنی آوازیں بھی سنائی دیتی ہیں۔ کیونکہ اپنی ذاتی آوازوں سے ہی کام نہ لیا گیا۔ کوون کی گائیں گائیں۔ اور کتوں کی بھون بھون سے کیونکہ مادوں میں ترقی ہوتی گئی۔ اور کیونکہ وہ جبے سری آوازیں انسانسانی کے ابتدائی مادے قرار دی گئیں یا اون آوازوں سے اپنی آوازیں چھوڑ کر کیونکہ کام لیا گیا۔ حالانکہ انسانی آوازوں کا نظام چرند اور پرند کے نظام آواز سے کہیں زیادہ مکمل اور بنجیدہ ہے۔ ہماری رائے میں یہ ایک کمزور دلیل یا استدلال ہے۔

بعض حکیموں کا خیال ہے کہ خود انسانی آوازیں ہی ابتدائی مادوں کی بنیاد ہیں اور انہیں ذاتی مادوں سے زبانوں میں رفتہ رفتہ ترقی ہوتی گئی ہے طبعی آوازیں اون تمام مادوں اور تمام مابعد کے تصرفات کا ماخذ اور مخرج ہیں۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ انسان نے ضرورت متفقہ الفاظ کا سلسلہ قائم کیا ہے اور ان اصلی مادوں کا ماخذ ہی قوت متفقہ ہے۔ کیونکہ انسان میں ایک ایسی قوت بھی پائی جاتی ہے۔ جس کی مدد سے وہ اپنا مافی الضمیر کسی نہ کسی طرح معرض انظار میں لاسکتا ہے۔ انسان کے دماغ میں ایک خیال گردش کرتا ہے۔ اس سے اُس میں ایک جوش اور طاقت پیدا ہوتی جاتی ہے اور اس جوش سے ضربات لگ لگ کر ایک خاکہ بنتا جاتا ہے اور اس خاکہ کی ضربات سے مختلف آوازیں نکلتی ہیں جاتی ہیں۔ اور انہیں مختلف آوازوں سے الفاظ موضوع ہوتے جاتے ہیں چونکہ یہ سب معلومات اجتہادی اور قیاسی ہیں۔ اس واسطے ہر ایسے اجتہاد پر دلائل بھی لائے جاسکتے ہیں اور اعتراض بھی کیا جاسکتا ہے۔ تحقیقاً یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اصلیت اور

ابتدائی صورت کیا تھی۔ البتہ مزید اطمینان کے واسطے صرف ہماری موجودہ حالت کچھ نہ کچھ نظیر سامہ آ رہا ہو سکتی ہے۔

ہم لو زائیدہ بچہ کی مثال لیتے اور فرض کرتے ہیں کہ وہ بیرونی تحریکات اور اپنے بنائے جنس کے تصرفات سے بالکل بیگانہ اور نا آشنا ہے۔ وہ پیدا ہوتے ہی چند مختلف آوازوں کے نکالنے پر مجبور ہوتا ہے۔ اسکی پیدائشی آواز چند حرف سے مرکب ہوتی ہے۔ الفاظ دیگر بچہ مرکب ہی آوازیں نکالتا ہے۔ کسی کوئی مفرد حرف اوس کے منہ سے نہیں نکلتا۔ یہی آوازیں ابتدائی مادے ہیں اور یہی آوازیں بقاعدہ تصریف مختلف الفاظ کا مخرج یا مشتق ہیں۔ اگر یہ آوازیں ابتدائی مادے نہ قرار دی جائیں تو پھر اس سوال کا جواب ذرا مشکل ہو جاتا ہے کہ کیا درحقیقت چند اور پرند کی آوازیں ہی ہماری انسانی زبانوں کے ابتدائی مادے ہیں؟ ہمیں تجربہ اور مشاہدہ سکھاتا ہے کہ بچہ آوازیں نکالتے نکالتے بتدریج ایک ایسی حالت میں آ جاتا ہے کہ انہیں آوازوں سے الفاظ بنانے لگتا ہے۔ ثقت متفکرہ ہر مادے کی درستی اور آفرینش کرتی ہے اور قوت طلاقات بذریعہ اطلاق اوس میں جان ڈالتی ہے۔

اس ضمن میں یہ سوال کیا گیا تھا کہ ان مادوں یا صورت ترکیبی میں مغایہ یا معافی کی روح کس طرح آگئی۔ پہلے یہ مان لینا چاہیے کہ انسان میں ایک ایسی طاقت بھی ہے جو ان مادوں کو جو دین لاتی ہے جن سے الفاظ کا ذخیرہ بنتا جاتا ہے۔ یہ کلیہ ماننے کے بعد ہم یہ کہیں گے کہ جب چند مادے پیدا ہو گئے اور ان سے الفاظ کی ترکیب عمل میں آئی گئی تو یہ عمل رد و حال سے خالی نہ تھا۔

(الف) یا تو منطبق بہ ضروریات تھا۔

(ب) یا غیر منطبق بہ ضروریات تھا۔

ہر ضرورت کے مقابلہ میں خیال دماغ اور دل میں جوش مارتا اور گردش کرتا ہے۔ قوت متفکرہ اوس میں مناسب کتر و بخت کر کے اوسے ایک اور صورت پر لاتی ہے۔

مثلاً پہلے پہل انسان کے دل میں یہ خیال اٹھا کہ مجھے چلنا چاہیئے۔ اس خیال کی کشش اور جوش سے انسان نے چلنا شروع کیا۔ اس حرکت پر اس کے منہ سے ایک لفظ نکلا اور اس نے اسے رٹ لیا اور پھر ایسے موقع پر اسی کا اطلاق کیا جاتا رہا اور دوسروں نے بھی اسے سن کر یاد کر لیا۔ اور پھر اس میں رفتہ رفتہ اور بھی تراش خراش ہوتی گئی۔ یہ اعتراض کہ خود بخود الفاظ کا اطلاق پانا یا نکالنا کیونکر ممکن ہے۔ موجود اور مضبوط نہیں۔ انسان میں یہ طاقت موجود ہے کہ ضرورت کے وقت بے ساختہ بلا تردد اس کے منہ سے الفاظ اطلاق پاتے ہیں۔ ہم ایک ناگہانی واقعہ دیکھتے یا سنتے ہیں اور ہمارے منہ سے بلا ارادہ بلا سوچے ایک خاص لفظ یا کوئی جملہ نکل جاتا ہے اور کبھی کبھی وہ لفظ یا وہ جملہ بادجود ہے معنی ہونے کے بھی کام دے جاتا ہے۔ بامعنی الفاظ کے ساتھ بے معنی الفاظ کا اطلاق پانا اس امر کی دلیل ہے کہ بعد از غرض و فکر عینتی چند الفاظ بامعنی قرار پاتے گئے اور بعض ترونگ میں شمار ہونے لگے۔

اس بحث کو کیون اور کس وجہ سے بعض الفاظ بامعنی قرار پائے اور کیون بعض بے معنی مدین رکے گئے۔ ہم تیسرے فقرہ کے جواب میں طے کر لیں گے۔ یہاں صرف اسی قدر کہا جاتا ہے کہ ایسا کرنا یا ایسا ہو جانا ضرورت اور مذاق پر بھی بہت کچھ موقوف تھا۔

طے یہ قرار دے لینا کہ ایک ہی انسان نے زبان کی بنیاد ڈالی ہے یا ایک ہی انسان کی آوازوں کے ماعدن سے زبانیں بنتی گئیں ہیں۔ ایک بے بنیاد خیال یا کمزور رائے ہے۔ اس تنگ دودین درجہ بدرجہ سب انسان شامل ہیں اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کتنے عرصے کے بعد ان ماعدن کی بدولت مختلف انسانوں نے اس میں وہ ملکہ یا وہ طاقت پیدا کی ہوگی جو سمولت اطلاق بعد قسم مطاب کے اعتبار سے زبان کہلانے کی مستحق ٹھہرائی گئی۔ ۱۳

ملکہ ظاہر کے پابند سے یوں بیان کرتے ہیں کہ خدا نے انسان کی بنیاد خود ڈالی ہے اور خود ہی اس خاصات و کمالات کا بانی ہوا ہے اور اس نے انسان کے دل اور زبان میں بولنے کی طاقت دو لیست

قوت متفکرہ کے ساتھ ایک دوسری مذاق یا میلان بھی انسان کی طبیعت میں پایا جاتا ہے۔ قوت مذاقہ فصاحت یا بلاغت کے قواعد و ضوابط کی پابندی کے بغیر بھی خود بخود صورت پیش آمدہ کا انتخاب کرتی اور انہیں ترتیب دیتی جاتی ہے۔ اور سچ پوچھو تو قواعد فصاحت اور ضوابط بلاغت کی بنیاد بھی مختلف مذاقوں اور میلانوں کا صحیح یا مانوس اور غریب و نجوڑ ہے۔ جو صورتیں اور مکالمات عام مذاق کے موافق ہوتے گئے انہیں بلیغ فصیح۔ شستہ تسلیم کیا جاتا رہا۔ یہ بحث بھی کی جاتی ہے کہ ان مفہیم یا معانی کا یقین یا تخصیص اور اعتماد کن دلائل اور کن وجوہ پر کیا گیا ہے۔ معانی مقررہ کے تسلیبی دلائل یا وجوہ مختلف ہیں۔ بعض الفاظ کے معانی ابتدائی

طبیعیہ کی ہیں اور اسی نے اوجھے یہ بے ہمتاقت بخش کر اوس کا درجہ اور مخلوقات سے اعلیٰ اور برتر بنا کر شروع شروع میں اوس کے دل میں الفاظ یا الفاظ کا اطلاق خود ان کا کیا ہے۔ بعض لوگ اس پر معترض ہوتے ہیں۔ اگر مذہبی تیوری کے نام سے استعمال لازم آئے تو یہ جدابات ہے ورنہ اس مذہبی توجیہ سے بھی کوئی وقت پیش نہیں آتی۔ اگر مین علت العلل کی قدرت اور تصرفات پر یقین اور اعتماد ہے تو کہہ سکتے ہیں کہ فیضان قدس نے ہر انسان کی طبیعت میں یہ طاقت یا یہ مادہ رکھ دیا ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ انسان کے ضمیر میں یہ قوسے اور خصوصیات پائی جاتی ہیں اور انسان ان قوتوں کے ذریعہ سے یہ کام کر سکتا ہے تو یہ باتیں ایک فلسفی کی زبان سے سنکر بہت لوگ مان لیتے ہیں۔ صرف اس اعتبار سے کہ وہ ایک فلسفی کا قول ہے لیکن جب مذہبی فلسفہ کے اعتبار سے خدا کا نام لیکر کہا جاتا ہے تو بعض لوگ ناک بھون چڑانے لگ جاتے ہیں۔ صرف مذہب کا نام کرنے سے اون حقائق سے بھی انکار و اراض کیا جاتا ہے جو فلسفی اعتبارات سے قابل تسلیم ہوتی ہیں۔ مذہب بھی دواس ایک فلسفہ ہے جس طرح یونانی فلاسفروں نے فلسفہ کی تقسیم طبیعیات۔ اخلاق۔ اور منطقیہ پر کر رکھی تھی اسی طرح یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ فلسفہ کی ایک اور قسم مذہبی فلسفہ بھی ہے۔ فلسفہ میں نہ کہ مادیات کی بابت بحث نہیں ہوتی بلکہ مجردات و روحانیات کی نسبت بھی بحثیں کی جاتی ہیں۔ مذہب بھی تقریباً اون بحثوں سے خالی نہیں ہے جو فلسفہ میں کی جاتی ہیں۔ بلکہ فرق ان میں طرز تعلیم یا استدلال کا ہے۔ مذہب اپنے تمام اجتماعات کی بنیاد علت اولیٰ یا خدا کو سمجھتا ہے اور فلسفہ میں معذرات سے بحث ہوتی ہے۔ بعض

مادون کی مناسبت سے تسلیم کئے گئے ہیں اور بعض کے معانی اعتبار سے ہیں۔ جب ایک گروہ نے ایک لفظ کے لئے بلحاظ استعمال ایک خاص معنی تسلیم کر لئے تو وہی معنی اوس لفظ کے تحقیقی یا اصلی معنی قرار پا گئے۔ اعتبار سے معنوں کی ایک جدا گانہ لہجہ چوڑی بحث ہے جس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ انسان کے مسلمات میں سے کس قدر مسلمات کی ہستی محض اعتبارات پر موقوف اور مبنی ہے۔

اگر ہم یہ سوال کریں کہ زبان فارسی میں لفظ بودن کے معنی ہونا اور دو میں لفظ چمنال کے معنی ایک خراب چال چلن کی عورت کے کیوں ہیں تو ہمارے پاس یقین دلانے کے لئے کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے برائے وجہ عقلی ہم یقین کر لیں کہ واقعی لفظ بودن اور لفظ چمنال کا جو مفہوم لیا گیا ہے اس کے سولے اور کوئی مفہوم ہو ہی نہیں سکتا۔ غایت درجہ ہم چند اشتقاق پیش کریں گے۔ مگر اوس سے بھی مزید اطمینان ہونا مشکل ہے اخیر پر پھر پھر اگر یہی کنا پڑے گا کہ ایسا ہی سنتے آئے ہیں۔ اور ان الفاظ کو ایک ملک کی جماعت نے انہیں معانی میں استعمال کیا ہے۔ اعداد ہر ملک اور ہر قوم میں سلسلہ صداقتیں ہیں۔ لیکن اگر پوچھا جائے کہ دو کو دوادین کو تین کیوں کہا جاتا ہے اور کیوں کچھ اور نہیں کہا جاتا۔ تو کوئی عقلی دلیل پیش نہ کی جاسکے گی۔ ان مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ دراصل اعتباری طور پر الفاظ کے معانی تسلیم کئے گئے ہیں۔ ورنہ عقلی استدلال سے یہ نہیں کہا جاسکتا

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۹۔ بڑے بڑے فلسفیوں کا مذہب بھی ہو کہ صحیح فلسفہ کی بحث بھی علت العلل سے شروع ہونی چاہیے مطلق فلسفہ کی سرشیں اسی دنیا تک ختم ہو جاتی ہیں اور فلسفہ زمین سے چل نکلتا ہے۔ ایک فلسفیوں کیلئے کہ انسان کی طبیعت میں نظام یا قوام ہی کے اعتبارات سے یہ یہ جذبات پائے جاتے ہیں اور ان کا خاتمہ یا قوام نظام یا قوام کے خاتمہ کے ساتھ ہی ہو جائیگا اور ایک مذہبی فلاسفر سے یوں بیان کرنا ہے کہ ایک علت العلل یا خدا نے انسان کی ذات میں یہ اوصاف و ولایت کر رکھے ہیں اور ان کا خاتمہ ایک اہم عالم میں جا کر ہو گا جسے عالم معاد کہتے ہیں۔ اس طرحنا استدلال سے سارے فلاسفوں کا بھی مذہب کے متاثر ہیں۔ اٹارشیوں۔ جبکہ اکثر فلاسفر اس مذہب سے لال سے اتفاق بھی کرتے ہیں۔ ۱۲۔

ہے کہ کیوں یہ معنی فرض کر لئے گئے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ چونکہ آوازن کے ابتدائی مادے بھی محض اعتبارات ہی تھے۔ اس واسطے ان سے الفاظ کی جب ترتیب اور ترکیب عمل میں آئی تو وہ بھی اعتباری ہی رہے جب انہیں بقاعدہ تصریف استعمال کیا جاتا ہے تو پھر ان کے لئے وہی ابتدائی مادے دلیل یا مآخذ قرار دئے جاتے ہیں بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اکثر الفاظ کے معانی آوازن پر موضوع ہیں۔ شاید چند الفاظ ایسے بھی مثل آئین جن کے معانی ان کی آوازن سے ماخوذ ہوں مگر اسے ایک کلیہ نہیں قرار دیا جاسکتا۔ آوازن کتے کو کتا۔ انگریزی میں ڈگ۔ فارسی میں سگ اور عربی میں کلب کہتے ہیں۔ بھلا ان میں کتے کی بھون بھون کو بھی کچھ دخل ہے۔ اگر آواز ہی کا عکس ہوتا۔ تو کتے کو بھون بھون اور عو کے نام سے پکارتے نہ کہتے اور سگ وغیرہ سے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کتے کا نام ہر زبان میں کسی اور ہی خصوصیت سے رکھا گیا ہے۔

یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ ان اعتبارات کی بنیاد کیلئے کیا تھی مگر پہلے میں یہ دیکھنا چاہیے کہ خود الفاظ اعتبار کن معانی میں متعلل ہوئے۔ لغت میں اعتبار کے معنی۔ ”جہرت گرفتن“ یا اندیشہ اپنے چیز سے رفتن اور نیک انگاشتیں کے ہیں۔ اعتبار کے ذاتی معنی ہی اس سوال کا مختصر سا جواب ہیں۔ وضع الفاظ کے ساتھ ہی جو مفہوم خیال میں ملے مختلف ملکوں میں مختلف قوموں میں ایک ہی مطلب کے واسطے جو مختلف الفاظ موضوع میں جیسے انگریزی میں آئی۔ فارسی میں من۔ عربی میں آنا۔ اردو ہندی میں مین۔ ان کا اختلاف صرف اس وجہ سے ہے کہ ہر جماعت یا گروہ اشخاص نے اپنے اجتہاد و امز مذاق کے مطابق الفاظ وضع کئے اور یہی اعتبار کا ۔۔۔ شہادت سے تسلیم ہوتے گئے۔ اگر کسی خاص بنیاد پر یہ وضع ہوتے تو ان میں فروغ و اتحاد ایکسانیت پائی جاتی ان میں اختلاف کا ہونا ہی دلیل اس امر کی ہے کہ ان کا اکثر حصہ اعتباری ہے۔ بہت تھوڑے ایسے الفاظ ہیں جن کے معانی یا مفہوم کسی خاص وجہ سے مشروط ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض رکبات یا مفردات کی وجہ تسمیہ بھی ہوتی ہے لیکن یہ کوئی عام قاعدہ نہیں ہے۔ لغات میں صرف مقامی بیان کیا گیا ہے یا یہ کہل وادہ سے یہ لفظ نکلا ہے۔ بہت کم بحث لگتی ہے کہ اس لفظ کا کہن یہ معنی ہیں ۱۲

آگیا یا خیال میں جم گیا وہی اعتبار سی اعتبار سی طور پر تسلیم لیا گیا اور وہی ادس کی قرار پائیگی اگر یہ پوچھا جائے کہ کیوں اور معانی وضع نہ کر لیں گے اور کیوں ایک ہی معنی پر الفاظ کا اور کیوں ایک ایک لفظ کے کسی کسی معنی بھی ہیں۔ تو گواہی نہ ہو لیکن ہماری رائے میں ان سوالوں کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ اعتبار اور وضع میں فرق ہو وضع اسے میں چند حالات کا پہلے سے موجود ہونا شرط ہے اور اعتبار میں یہ شرط لازمی نہیں جو پہلی بار خیال میں جم گیا وہی مقدم رکھا گیا۔ اور اس پر اور بنیادیں رکھی جاتی ہیں۔ اور جو مفہوم پہلے تسلیم کیا گیا تھا اس کے لگ بھگ اور مفہوم بھی تسلیم کئے جاتے رہے لیکن اس کے بالکل مطابق تسلیم نہیں کئے گئے۔

بعض الفاظ کے جو چند معانی تسلیم کر گئے ہیں دراصل وہ ایک ہی ہیں صرف عارضی اعتبارات سے جدا گانہ معانی مانے جاتے ہیں اور نہ ان میں بہت تصور افراق ہے مثلاً عربی زبان میں یہ کہ بت کو معنی ہیں مگر ایک معنی میں دوسرے معانی کی کچھ نہ کچھ جملہ پائی جاتی ہے۔ یہ کہے معنی ہا تھ کے بھی ہیں اور طاقت کے بھی اور اون دونوں میں ایک مناسبت موجود ہے۔

بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ایک ہی لفظ کا چند مختلف معانی میں احتمال ہونا بجا و خواہش امر کی دلیل ہے کہ ان مختلف معانی میں بھی اعتبار ہی مقدم رکھا گیا ہے۔ اگر کسی حقیقت پر معانی کا دباؤ ہو تو انویا اختلاف نہ ہوتا اکثر الفاظ مترادف المفہوم بیان کئے جاتے ہیں۔ چند کتابیں پائی جاتی ہیں جن میں یہ بحث کی گئی ہے کہ الفاظ میں کوئی مترادف نہیں ہے نہ بہت معانی اور نہ بہت مفہوم۔ اور بعض کی رائے میں مفہوم میں تو مترادف پایا جاتا ہے لیکن معانی میں نہیں پایا جاتا۔ اگر یہ نظر غور دیکھا جائے تو مترادف بہت ہی کم پایا جائیگا جو الفاظ مترادف بیان کئے جاتے ہیں دراصل ان میں برا نام اعتبار و مترادف ہے۔ حقیقی مترادف نہیں ہے۔

لے مفہوم اور معنی میں ایک باریک فرق ہے۔ مفہوم الفاظ قودہ ہے جو خود اہل زبان کے نزدیک اصلی اور حقیقت اور لفظ کی ہے۔ ہاں زبان جب کسی لفظ کی نسبت اصولی بحث کرتے ہیں تو گنا چاہیے۔ کردہ اس کی مفہوم کی نسبت بحث کرتے ہیں یا یوں کہیں کہ مفہوم الفاظ سے وہ موقع یا وہ صورت سراوی ہے جہاں وہ حقیقت استعمال میں آئے یا لگے جاتے ہیں۔ جو لوگ غیر ان کے الفاظ استعمال کرتے ہیں وہ مفہوم الفاظ سمجھتے ہیں۔ سب سے پہلے اعلان کی گئی ہے کہ اس کا سادہ معانی پر پڑتی ہے۔

یہ مفہوم معانی کی نسبت ہی ارمیہ ہوتا ہے اور کبھی کسی قدر مفہوم پہلے لازم نہیں کہ ہر لفظ کے معنی جاننے سے اس کا مفہوم بھی سمجھا جاسکے۔ کیونکہ مفہوم میں حرف معانی ہی داخل نہیں ہیں بلکہ موقع اور طریق استعمال بھی شامل ہے۔ اور معانی میں یہ خصوصیات داخل نہیں ہیں۔ دوسری زبانوں میں ہاں اور قادر ہونا اسی جہت سے مشکل ہے کہ حرف معانی سے عام کلام نکالا جاتا ہے۔ ۱۱۔

بعض کی یہ رائے ہے کہ ایک ہی زبان کے الفاظ کے اندر تراوف نہیں پایا جاتا بلکہ دوسری زبان کے الفاظ کے مقابل میں تراوف ہوتا ہے یہ تو جیہ کچھ موزون نہیں ہے یہ فرض ہے کہ ایک زبان کے الفاظ باعتبار معانی دوسری زبان کے الفاظ سے ملتے ہیں لیکن اصلی معنوں میں تراوف ایک ہی زبان کے الفاظ میں ہونا چاہیے گو عام طور پر الفاظ مترادف نہ ہوں لیکن ایک ہی زبان کے اندر مترادفات ہو بالکل انکار کرنا حقیقت نفس الامری کے خلاف ہے۔ یہ لازمی نہیں کہ ایک ہی مطلب کی واسطے مختلف الفاظ ایک ہی معنی میں نہ ہوں جب ایک مطلب مختلف جملوں میں اطلاق کیا جاسکتا ہو تو کیا وجہ ہو کہ ایک ہی معنی چند مختلف الفاظ میں پائی جائے یا نہ ہاں محل استعمال میں فرق ہو۔ سو اس فرق کو اون کے تراوف میں چندان فرق نہیں آسکتا کیونکہ جب وہ محل نہیں ہوتا تو وہی صورت مترادف نمودار ہو جاتی ہے اور اگر اس فرق محل استعمال کے تراوف ہو انکار کیا جاوے تو پھر ایک ہی لفظ میں جو چند معانی پر باعتبار مختلف مقامی خصوصیتوں کے استعمال کیا جاتا ہے۔ حقیقی مغایرت تسلیم کرنی پڑے گی۔

یہ سوال کیا جاتا ہے کہ زبانیں کیوں مختلف ہیں یا کیوں مختلف ہو گئی ہیں اور ایک زبان کے الفاظ کیوں دوسری زبان کے الفاظ سے نہیں ملتے اور ایک زبان کے محاورات کیوں دوسری زبان کے محاورات سے مغایر ہیں۔ ہم ان سوالات سے اعراض نہیں کرتے ہمارا خود یہ دعوے ہے کہ زبانیں مختلف ہیں۔

ہر ایک زبان کے الفاظ دوسری زبان کے الفاظ سے بالعموم مغایر ہیں۔
 ”ایک زبان کے محاورات دوسری زبانوں کے محاورات سے متضاد ہیں۔“ جیسے ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ زبانوں کا شروع ایک ہی طریق سے یا ایک ہی قسم کے اداون سے

ملنے نہیں پیرا یہ بین تو ان تمام سوالوں کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ خدا ہی ان سب اختلافات اور تضاد و صروتوں کا باعث یا علت ہے اور خدا نے ہی یہ بنیاد رکھی ہے۔ چونکہ قومیں اور نسلین مختلف تھیں اور انکی زراعت و معاش و رسوم و باطنی ہی جدا گانہ تھی اس واسطے اور طبعی اختلافات کے ساتھ زبانوں میں بھی اختلاف پیدا کر دیا۔ گو مذہبی پیرایہ کی صورت میں کوئی شخص اس استدلال سے انکار کرے اور یہ کہہ دے کہ خدا کو اس کی کیا ضرورت تھی لیکن جب ہم یہ امر مان لیتے ہیں کہ قدرتی قانون ہی مزدبوم کے

ہوا ہے۔ ویسے ہی ہم یہ کہیں گے کہ گوزبانوں اور ادن کے الفاظ یا موادات کا آپس میں کیسا ہی اختلاف اور تضاد ہو لیکن ادن سب کے "مادے" ابتدائی اجزاء عمل ترکیب اور حروف تہجی "عمر" یا ایک ہی قسم اور ایک وہی وضع کے یا ملحق الاوضاع ہیں۔ گو طبقات الالب نہ کتنی ہی قسموں میں منقسم قرار دئے جائیں۔ اور عربی یا ایرانی زبانیں جدا گانہ نسلوں میں محیط کبھی جائیں لیکن اوپر کے اربعہ عناصر سب میں ایک ہی نسبت سے پائے جاتے ہیں۔ ہماری بحث یہاں صرف "الفابیت" یا حروف تہجی سے ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ "الفابیت" کے نمبروں یا تعداد میں گونہ کی پیشی ہے اور اشکال میں بھی اختلاف ہے مگر باعتبار حقیقت اداصلیت کے ایک ہی ہیں اور ماننا پڑتا ہے کہ ان کی ابتدائی بنیاد ایک ہی تھی۔ انگریزی۔ فارسی۔ سنسکرت وغیرہ زبانیں عربی اور عبرانی سے بہت فاصلہ پر سمجھی جاتی ہیں۔ لیکن ان سب کی "الفابیت" میں بھی ایک تعلق اور ایک الحاق پایا جاتا ہے۔ فارسی اور عربی کی "الفابیت" آپس میں بالکل مشابہ اور قریب الاصل ہے۔ انگریزی اور سنسکرت کی "الفیٹ" گونہ عربی زبان سے جو دوسرے خاندان کی زبان ہے کیسی ہی متاخر خیال کی جائے مگر پھر بھی دونوں میں ایک ابتدائی مشابہت کی جھلک پائی ہی جاتی ہے۔ اے۔ بی۔ سی۔ ڈی۔ ای۔ ایف۔ جی۔ ایچ۔ آئی۔ جے کے دیگر حروف عربی کے حروف الف۔ ب۔ دیگرہ سے ایک ایسی قربت اور مشابہت رکھتے ہیں جو بادی النظر میں اس امر کا کافی ثبوت ہے کہ زبانوں کی بنیاد ایک ہی وقت میں اور ایک ہی اعتبار سے رکھی گئی تھی۔ گو یہ کہا جائے گا کہ چونکہ انسان کے بولنے اور تلفظ کا ایک ہی طریقہ تھا اس واسطے حروف تہجی میں متعارف اور مشابہت پائی جاتی ہے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہمیں تلفظ اور حلقی تحولات بقیہ نوٹ صفحہ ۱۳۴۔ اعتبارات سے ہم میں بہت کچھ تضاد اور اختلاف کا موجب ہے تو یہ ماننا ہی پڑتا ہے کہ مذہبی استدلال بھی قابل تسلیم ہے۔ کیونکہ جب ان سوالات کا جواب ایک منطقی یا ایک فلسفی دیتا ہے تو وہ بھی اس اختلاف کی وجہ سے بیان کرتا ہے کہ چونکہ قومیں یا انسانی نسلیں دور دراز ملکوں میں پھیلی گئیں اس واسطے ان کی بولی میں فرق ہوتا گیا۔ ۱۲

کے سوائے حروف کی وضع اور اشکال بھی اس مقابرت کا یقین دلاتی ہیں۔ اگر ایک زبان کے حروف کے اجزائے رقیمہ توڑ کر دوسری زبان کی الفاظ یا اجزائے رقیمہ سے نسبت دی جائے تو کتنا پڑے گا کہ ان کے اجزائے رقیمہ کسی ابتدائی نسبت کی یاد دلاتے یا اون پر ایک زندہ شہادت ہیں۔ اگر A B کے اجزائے رقیمہ کا تجربی کر کے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اُسے "اور ایف" یا "ب" اور "بی" میں ایک رقیمی نسبت بھی موجود ہے۔

زبانوں کے الفاظ میں باوجود اس قرابت اور الحاق کے جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ غالباً پر وجہ ذیل ہے۔

- الف) ایک قوم دوسری قوم سے الگ ہو کر دور دراز فاصلہ پر چلی گئی۔
- ب) اختلاف آب و ہوا اور ضرورت کی وجہ سے الفاظ جدا جدا معانی میں ترکیب پاتے گئے۔
- ج) جن قواعد بالبعدی یا ماتمی سے بعد میں بقاعدہ تعریف الفاظ کی کثرت ہوتی رہی وہ مختلف اجتہادات کا نتیجہ تھے۔
- د) چونکہ الفاظ کی ترکیب مختلف ہوتی گئی اور یہی جمل بہت کم ہوتا گیا اس واسطے زبانیں دن بدن مختلف ہوتی گئیں۔
- نہ انوں کا اختلاف تین حال سے خالی نہیں۔
- ۱) اشکال الفاظ میں۔

۲) اکثر زبانوں میں جو دوسری زبانوں کے الفاظ پائے جاتے ہیں اور ان کا تلفظ یا ترکیب کسی غیر زبان کے الفاظ سے ملتی جلتی ہے وہ عموماً دو وجہ سے ہے۔

- الف) یا تو اس وجہ سے کہ وہ قوم جس قوم سے نکل کر آئی ہے اس کے بعض الفاظ ہو بہو یا کئی تغیرات تک محفوظ ہیں۔ (ب) یا یہ کہ اس ابتدائی تفرق کے بعد کسی نہ کسی وجہ سے اس دوسری قوم کے ساتھ اس قوم کا اختلاط اور یہی جمل رہا ہے۔ اور بذریعہ تبادلہ خیالات چند الفاظ کا تبادلہ یا انتقال اس زبان میں دوتاؤتھا اراداً یا غیر اراداً ہوتا رہا ہے۔ اور نئے الفاظ ایسے طور پر شامل ہو گئے ہیں کہ گویا اس زبان کا جزو ہیں۔ ۱۲

(۲) معانی الفاظ میں۔

د۳ مشتقات الفاظ میں

کبھی یہ اختلاف بہریت مجموعی پائے جاتے ہیں اور کبھی ان میں سے بعض الفاظ میں ایک صورت ہوتی ہے اور دو ہوتی نہیں ہوتیں۔ اور کبھی دو ہوتی ہیں اور ایک نہیں ہوتی ہے۔ اشکال الفاظ میں عموماً اختلاف ہوتا ہے اور جن دو یا تین زبانوں میں الفاظ باعتبار اشکال قریب قریب ہوتے ہیں ان کی خاص وجہ الفاسط کا ایک ہی یا قریباً ایک ہی ہونا ہے۔ معانی الفاظ میں بہت کچھ اختلاف ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ سوائے خاص صورتوں کے کلی اختلاف ہوتا ہے جن الفاظ کے معانی دوسری زبان کے الفاظ سے مطابقت یا قریب ہوتے ہیں یا تو وہ ایک توارد ہے اور یا یہ کہ ان الفاظ کا استعمال اوس دوسری زبان سے ہوا ہے۔ گو ہمیں اوسکی وجہ یا وقت استعمال یاد نہ ہو۔

ہر ایک لفظ اور لفظ کے معانی کا ایک مشتق ہوتا ہے مشتق کی دو قسمیں ہیں۔

مشتق بذاتہ

مشتق بغيره

ہر لفظ کے واسطے خواہ بامعنی ہو یا بے معنی کوئی نہ کوئی مشتق ہے اور یہاں مشتق سے ہماری مراد اوس مادہ سے ہے جس سے اوس لفظ کی بنیاد پڑی ہے جن الفاظ کا مشتق اپنی زبان میں پایا جاتا ہے وہ دوسری زبان سے بالکل مختلف رکھتے ہیں لیکن بعض ایسے الفاظ بھی ہیں جن کا مشتق دوسری زبان کے الفاظ یا مادے ہیں۔ ان میں باعتبار مشتقات کے اختلاف نہیں ہوتا۔ ایسے الفاظ انہیں زبانوں میں پائے جاتے ہیں جن کا ذخیرہ الفاظ دوسری زبانوں سے بہت کچھ لیا گیا ہے اور جو اصل زبانوں کی فہرست میں داخل نہیں ہیں۔ جیسے انگریزی و اردو۔ ان دونوں زبانوں میں دوسری زبانوں کے الفاظ کا ذخیرہ کثرت سے پایا جاتا ہے۔ بعض ایسی زبانیں ہیں جن میں کسی غیر زبان کے الفاظ کا بجنسہ داخل کیا جانا چنداں شکل نہیں۔ اور بعض ایسی ہیں کہ غیر الفاظ ان میں داخل تو ہو جاتے ہیں لیکن یا تو بصورت کسی سالم تغیر کے اور یا بصورت کسی جزوی تبدل کے جیسے عربی میں بعض مترتب الفاظ۔

انگریزی زبان میں غیر السنہ کے الفاظ داخل کرنے کی بہت قابلیت اور وسعت ہے لیکن داخلہ کے وقت الفاظ کی اصنیت بگڑ جاتی ہے اور شکل سے پتہ چلتا ہے کہ یہ لفظ کسی غیر زبان سے آیا ہے یا اس کا اپنا ہے۔ اسی شکل نے اسے اب تک ان حروف زائد کے ترک کرنے پر مجبور نہیں کیا ہے جو مشتقات کی طرف لے جاتے ہیں۔ برخلاف انگریزی کے اردو زبان میں مادہ قابلیت کا زیادہ ہے۔ اردو زبان میں یہ زبان کا لفظ اسی لہجہ اور اسی ساخت سے منتقل ہو سکتا ہے جو اسے اپنی اصل زبان میں حاصل ہے۔ ہندوستان میں سوائے اردو زبان کے یہ قابلیت اور کسی زبان کو حاصل نہیں ہے اور یہ قابلیت یقین دلاتی ہے کہ کسی مذہب اور زبان بشرطیکہ کوئی بلائے عظیم اس پر نازل نہ ہوئی ایک بڑی وسیع زبان ہو جائے گی۔ اور وہ کسی غیر زبان کی غاصب نہ ثابت ہوگی۔ انگریزی زبان بڑی فراخ دلی سے غیر السنہ کے الفاظ کی آؤ بھگت کرتی ہے مگر ادن کی شکل و مشابہت باقی نہیں چھوڑتی۔ گویا ایک طریق سے غاصب الالفاظ نہیں۔

اس شکست و ریخت کی یہ وجہ بھی ہے کہ ایسی زبانوں کے بولنے والے غیر السنہ

۱۵ جو زبانیں اصل زبانیں کہی جاتی ہیں جیسے سنسکرت۔ عربی۔ یونانی۔ لاطینی وغیرہ۔ ادنیٰ میں اس اعتبار سے یہ نام دیا گیا ہے کہ ادن میں بمقابلہ اور مذاہن کے اپنا ذخیرہ بہت کچھ ہے۔ یہ سوال کہ ان اصلی زبانوں میں اس قدر ذخیرہ کیوں ہو گیا اور دوسری زبانیں کیوں محروم یا محسوس ہیں یہ جواب رکھتا ہے کہ پہلے پہل انیسلیں یا تو میں ادنیٰ حصہ ملک میں سمٹ کر آتی ہیں جہاں یہ زبانیں بولی جاتی تھیں یا ان میں سے نکل نکل کر دوسرے اطراف میں پھیل گئیں۔

یہ توجیہ یا نجی واقعات سے چندان نسبت نہیں رکھتی۔ اصل بات یہ ہے کہ جن جن اقوام کی زبانیں میں ادن میں ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ جو کچھ پیدا کیا جائے اپنی ہی زبان میں کیا جائے اور ان میں جو ضرورت پیش آتی رہی بطور خود اپنی ہی زبان کے ذریعہ سے پوری کی اور خود ہی اس کے مو جہ بنتے رہتے۔ برخلاف اس کے دوسری زبانوں میں یہ التزام نہ رہا اور انہوں نے دوسری زبانوں میں سے بھی بہت کچھ لیا۔ ۱۲۔

کے بعض الفاظ بعض حروف کے صحیح تلفظ سے عاری ہوتے ہیں۔ یا تو ان میں تلفظ اور تفریس سے کام لینا پڑتا ہے اور یا شک تہ تلفظ کرتے ہیں جس سے الفاظ کی اصلیت میں بھی فرق آجاتا ہے اور بد قسمتی سے اصلی زبان بھی اسے شناخت نہیں کر سکتی۔

ایک زبان کے محاورات دوسری زبان کے محاورات سے انہیں وجہ سے متضاد ہیں جو لفظی مغائرت میں حاصل ہیں۔ جیسے ایک زبان کے الفاظ دوسری زبان سے مغائرت اور تباہی رکھتے ہیں۔ ویسے ہی ان کے محاورات میں بھی تباہی ہو جاتی ہے۔ اگر دونوں زبانوں میں کوئی مشترک کلمہ ہے تو اسی مقدار سے ان کے محاورات میں بھی مشارکت ہے۔

جب ایک ملک کے لوگ دوسرے ملک کے لوگوں سے غیر معمولی میل جول رکھتے ہیں اور ان میں تبادلہ خیالات وسعت سے ہوتا رہتا ہے تو ان کے محاورات کا بھی تبادلہ ہوتا جاتا ہے جس زبان میں الفاظ کی کمی اور مزید مواد کی ضرورت ہوتی ہے اس ارتباط سے وہ دوسری زبان کے الفاظ اور محاورات اخذ کرتی رہتی ہے۔

توسیع زبان

یہ سوال کیا جاتا ہے کہ

(الف) آیا توسیع السنہ ممکن ہے؟

(ب) یا تمام زبانیں اپنی اپنی حالت میں قائم ہیں؟

خواہ الہین زبانیں ہوں اور خواہ سامی اور ان میں سے کچھ زبانیں باعتبار وسعت لفظی اصل زبانیں کہی جاتی ہیں اور بعض مشارکتی بہ مشارکتی وہ ہیں جو ایک دوسرے کے سمارے پر قائم ہیں اور اصل وہ ہیں جنہیں دوسری زبانوں سے الفاظ منتقل کرنے کا کم موقع ملتا ہے۔

خواہ کوئی اسی صورت ہو توسیع کی ہر ایک زبان میں ضرورت ہے۔ یا تو ایسی توسیع استعمال الفاظ لہذا غیر سے ہوتی ہے اور یا ذاتی طور پر ہی الفاظ کی ترکیب عمل میں آتی رہتی ہے شاید بعض اشخاص یہ خیال کریں کہ بعض زبانوں میں الفاظ کی تصریف یا ایلف ہوتی رہتی ہے

یاد کی ایسی زبانوں میں جدید الفاظ پیدا کئے یا بنائے جاتے ہیں۔

جدید الفاظ تین طریق پر بنائے جاتے ہیں۔

(۱) بقاعدہ تصریف (۲) بعمل تجدید (۳) بعمل انتقال۔

تصریفی قاعدہ کے مطابق ایک لفظ سے مختلف صورتیں باعتبار کلمہ مخاطب واحد حاضر۔ غائب وغیرہ بنائی جاتی ہیں۔ اور بعمل تجدید چند قواعد کے ماتحت چلا جاتا ہے۔ جس طرح زبانوں میں اختلاف ہوتا ہے اسی طرح ان قواعد تصریفی میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔

تجدید کے قاعدہ سے بالکل جدید یا نئے الفاظ ماؤن سے بنائے جاتے ہیں۔ اور الفاظ کی پرانی فرست میں اونہیں داخل کیا جاتا ہے۔ ایسے الفاظ کسی خاص کوشش کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ یا تودہ مختلف بول چال میں رد و زمرہ بولے جاتے اور زبان میں شامل ہوتے جاتے ہیں اور یا تصنیفات اور تالیفات میں داخل کئے جاتے ہیں اور رفتہ رفتہ انہیں پرانی فرست میں جگہ ملتی جاتی ہے۔

یہ بحث کہ آیا بقاعدہ تجدید الفاظ بن سکتے ہیں چندان پیچیدہ نہیں ہے جس طرح بدالسنہ میں تجدید الفاظ یا اختراع الفاظ اور اون کی ترکیب عمل میں آتی رہتی ہے اسی طرح اب بھی ممکن ہے۔ ہمارے پاس کوئی ایسی جامع لغت نہیں ہے جس سے یہ پتہ لگ سکے کہ کس لفظ کے بعد کس لفظ کی بنیاد پڑی اور ہماری لفظی فرست میں کون سے لفظ مقدم ہیں اور کون سے موخر۔ اگر کوئی ایسی لغت ہوتی تو ہم آسانی سے یہ کہہ سکتے کہ پہلے فلاں لفظ بنایا گیا اور پھر فلاں۔ یہ ماننا کچھ مشکل نہ ہوگا کہ الفاظ کی ساخت میں تقدم اور تاخر کا سلسلہ موجود ہے کیونکہ ہم یہ کسی حال میں بھی نہیں کہہ سکتے کہ سب الفاظ ایک ہی وقت کی ساخت ہیں اور اون میں کوئی لفظ جدید شامل نہیں ہوا ہے۔

جو زبانیں اصل زبانیں کسی جاتی ہیں اون میں بقاعدہ تجدید بھی جدید الفاظ کا داخلہ ہوتا رہتا ہے۔ اور بقاعدہ تصریف بھی۔ اور اصل زبانوں میں عام طور پر اگرچہ یہ صورت

نہ ہو لیکن خاص خاص صورتوں میں عمل استقبال بھی پایا جاتا ہے۔ اگرچہ ہو بہو عمل استعالیٰ نہ ہو تو عربی یا فارسی ہی ہو مگر پھر بھی ہوتا ضرور ہے۔

جو اصل زبانیں ہیں ان میں استعالیٰ عمل کثرت سے نہیں ہوتا اور یہی عمل ان کے فروغ اور وسعت کا باعث ہے۔ اصل زبانیں اپنی حالت پر گو بہت کچھ قایم ہیں مگر پھر بھی ان میں کچھ نہ کچھ مینوں قسم کے تغیرات پائے جاتے ہیں۔ بمقابلہ ان کے مشارکتی زبانوں میں وسعت کے ساتھ ایسے تغیرات کی ہستی موجود ہوتی ہے۔ بعض حکیموں کی یہ رائے ہے کہ اب جدید الفاظ وضع ہوں گے کیونکہ ان کا مواد ختم ہو چکا ہے۔ صرف قاعدہ تصریفی یا عمل استعالیٰ ہی سے توسیع یا تجدید ہو سکتی ہے۔ اور بعض کی یہ رائے ہے کہ مواد ابتدائی میں سے گو بہت کچھ مواد کام میں دیا گیا ہے۔ لیکن پھر بھی بقاعدہ تجدید نئے الفاظ کی ترکیب ممکن ہے۔ اور ایسے الفاظ وضع ہوتے رہتے ہیں۔ یہ جدابات ہے کہ ایک زبان کی اصلی قوت میں چند بواعث سے لگاتار کمی آتی جائے۔

اگر ہم چاہیں اور یہ کوشش کریں کہ ضروریات موجودہ یا حلیہ کے مطابق قواعد تجدید جدید الفاظ بنائیں تو یہ غیر ممکن نہیں ہے۔ ایسی تجدید دو حال سے خالی نہ ہوگی۔
 ”مطلق تجدید۔“
 ”مشارکتی تجدید۔“

پہلی صورت میں وہ الفاظ شامل ہیں جو بالکل جدید ہوتے ہیں۔ اور دوسری صورت میں وہ الفاظ داخل ہیں جن میں کچھ توجہت ہوتی ہے اور کچھ کسی دوسرے لفظ کی مشارکت لفظی یا معنوی۔

زبان میں مطلق تجدید بہت آہستہ آہستہ ہوتی ہے۔ بعض وقت پتہ بھی نہیں لگتا کہ کون سا لفظ پرانی فہرست میں داخل ہوا ہے۔ اور کب ہوا ہے۔ اور وہ کس ضرورت سے وضع کیا گیا ہے۔

توسیع نہان ہمیشہ دو لحاظ سے ہوتی ہے۔

عام بول چال یا عام اغراض کے لحاظ سے
علمی اور انشائی یا ادبی اغراض کے لحاظ سے

پہلی صورت میں کسی خاص قاعدہ کی پابندی لازم نہیں ہوتی۔ عام طور پر تبادلہ خیالات یا استعالیٰ عمل کے ذریعہ سے الفاظ کا داخلہ ہوتا رہتا ہے اور ان سے عام طور پر کام لیا جاتا ہے۔ گو اس صورت میں بھی زبان کے ذخیرہ میں ترقی اور وسعت ہوتی ہے مگر یہ ایک عام حالت ہے۔ یا یہ کہ یہ داخلہ سندی نہیں ہوتا۔ دوسری صورت میں علمی یا ادبی اغراض کی وجہ سے ایک زبان میں دوسری زبان کے الفاظ کا داخلہ ہوتا رہتا ہے اس حالت میں تعداد ان زبان اور مبصران السنہ باعتبار کسی خوبی اور احسن کے الفاظ کا انتقال کرتے اور سندی طور پر ان سے کام لیتے ہیں یہی طریقہ عمل ایک زبان کی وسعت اور جامعیت کا موجب ہے اور اسی سے ایک زبان میں مادہ قبولیت کا ثبوت ملتا ہے۔ ادبی اغراض اور علمی مطالب کے واسطے یا تو دوسری زبانوں سے الفاظ اور جملے یا فقرے منتقل کر کے پڑھتے ہیں یا بطور خود وضع کئے جاتے ہیں۔

پہلی صورت ایک سہل اور آسان صورت ہے اور اسکی بابت دو رائے یا دو خیال ہیں بعض مبصران زبان کی یہ رائے ہے کہ دوسری زبانوں سے الفاظ یا جملوں اور فقرات کا منتقل کرنا اپنی زبان کی اصلیت کمزور ہے۔ اور بعض کا یہ خیال ہے کہ ضرورت کے پیش آئے پر یہ عمل کیا جاسکتا ہے۔ اس سے زبان کی اصلیت میں کوئی فرق نہیں آسکتا۔ تجدیدی عمل اصل زبانوں میں تو بہت سہولیت ہے ہو سکتا ہے گو بتدریج ہی ہو مگر دوسری زبانوں میں یہ عمل لمحہ زبانوں کے الحاقات اور تصرفات سے ہوتا رہتا ہے۔ اردو زبان میں تجدیدی عمل کو ذاتی تصرف ہی سے ہو مگر دوسری زبانوں کے ذریعہ سے تجدید الفاظ عمل میں آتی رہتی ہے۔ انگریزی کے بہت سے ایسے الفاظ ہیں جنہیں اردو کی خاطر عربی۔ فارسی الفاظ میں تحویل کرنا پڑتا ہے۔

جب ایک قوم دوسری قوم سے تجارت حکومت یا معمولی آمد و رفت کی وجہ سے ملتی جلتی ہے تو اس قسم کی ضرورتیں وسعت سے پیش آتی رہتی ہیں۔ اور یہی ضروریات

توسیع زبان کا بھی ذریعہ ثابت ہوتی ہیں۔ انقلاب زمانہ سے یا تو زبانوں کا خاتمہ ہو جاتا ہے اور یا ان میں ترقی کے آثار نمایاں ہوتے ہیں۔ انسان تبادلہ خیالات کے ذریعہ سے بہت کچھ دوسروں کو دیتا اور بہت کچھ دوسروں سے لیتا ہے۔ گو اس داد و ستد کا فی الوقت علم نہ ہو مگر اخیر میں انسان کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ باوجود نفرت و کراہت کے بھی کس قدر تبدیلیاں ہو گئی ہیں۔

توسیع زبان محض الفاظ اور جملوں یا فقرات کے ذریعہ سے ہی نہیں ہوتی بلکہ مفہوم الفاظ یا مفہوم فقرات یا محاورات و مضامین کے ذریعہ سے بھی۔ الفاظ یا فقرات کی نقل کے واسطے بعض اوقات انسان کم جرات کرتا ہے۔ لیکن معانی یا مفہوم اور مضامین آسانی سے قبول کئے جاتے ہیں اور یہ عمل اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ زبان ایسے مفہوم یا مضامین کے قبول کرنے کی قابلیت بھی رکھتی ہو۔ جب تک کوئی زبان باعتبار مضامین اور مفہوم کے وسیع نہ ہو اس وقت تک اسے وسیع نہیں کیا جاسکتا۔ یہ امر لازمی ہے کہ وسعت زبان کے لئے علمی اصطلاحات اور علمی کنایات کا بقاعدہ تجدید یا بقاعدہ مشارکتی ذخیرہ اور سرمایہ قائم کیا جائے۔

تقدیرِ قسمت

(نوشتہ)

مذہب میں خواہ کیسا ہی اختلاف اور تضاد ہو کچھ نہ کچھ اتحاد یا الحاق ہی ضرور ہوتا ہے۔ یوں اصولاً تو ہر مذہب دوسرے مذہب سے ملتا جلتا ہے اور اغراض ہی سب کے قریب یکساں ہیں لیکن فروع میں بھی کبھی کبھی اتحاد پایا جاتا ہے اسی طرح مذاہب اور فلسفہ یا سائنس میں گویا ایک قسم کا بعد اور اختلاف مانا جاتا ہے اور ایک

کی حقیقت دوسرے کی حقیقت سے مناسبت بھی جاتی ہے مگر ان کے مسائل میں بھی ایک نسبت اور اتصال ہوتا ہے گو طرز استدلال دونوں کا جدا گانہ ہو اور دلائل کا ذخیرہ بھی الگ الگ لیکن نفس الامر میں یکسانی موجود ہوتی ہے۔

نفس الامر کے اعتبار سے بھی دنیا کی حقائق اور کیفیات میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اس قسم کے اختلافات سے ہم انکار نہیں کر سکتے لیکن اختلافات کا بہت سا حصہ طرز استدلال سے مربوط یا منسوب ہوتا ہے۔ یا یہ کہ اختلافات کا جزو کثیر اسوجہ سے بھی زمانے میں تسلیم کیا گیا ہے کہ

”میں یہ بات اسواطے نہیں مانتا کہ اسکا کہنے والا یا ماننے والا ظالم شخص ہے۔“
 ”میں اسواطے اعراض کرتا ہوں کہ یہ بات ظالم کتاب میں لکھی ہے۔“
 ”میں اسواطے نہیں مانتا کہ ظالم کتاب میں نہیں لکھی یا ظالم شخص کی زبان سے اسکی تصدیق نہیں ہوئی۔“

بہت لوگ ایسے ہیں جو مذہبی صداقتوں کو صرف اسواطے تسلیم کرنے سے جھکتے ہیں کہ انہیں مذہب بیان کرتا ہے یا ان کا مغیر یا مانی مذہب ہے۔

اسی طرح بہت سی باتیں سائنس یا فلسفے کی اسلئے نہیں مانی جاتیں کہ فلسفے یا سائنس نے انکی تشریح یا تاویل اور تائید کی ہے۔ گو ایک صداقت باعتبار نفس صداقت کے صداقت ہے مگر اعتباری اختلافات یا نسبتی تضاد کی وجہ سے وہ ایک خانے میں جا کر صداقت ہو جاتی ہے اور دوسرے میں صداقت کے پلے سے گر جاتی ہے۔

اگر یہ اعتباری یا نسبتی استدلال حقیقت پر محمول کئے جاویں تو یقیناً اختلافات کا اکثر حصہ دنیا سے اٹھ جاوے۔ یا یہ کہ باوجود کثرت اختلافات کے اختلافات کا وہ نہر ملا اثر نہ رہے جو اب ایک خوفناک حالت میں پایا جاتا ہے۔

قسمت یا نوشتے کا مسئلہ بھی بخیر ان مذہبی مسائل کے ہے جس کی تصدیق اور تائید یا تاویل مذہبی پیرائے میں کی جاتی ہے اور اس کے مقابلے میں علمی اعتبارات

سے اسکی نسبت کچھ اور بھی کہا جاتا ہے۔ مذہب کہتا ہے۔ کہ قسمت یا نوشتہ بھی ایک طاقت یا ایک اثر ہے۔

علمی تحقیقات میں کتنی ہیں یا علمی تحقیقاتوں کی جانب سے یہ کہا جاتا ہے کہ قسمت یا نوشتہ دراصل کوئی طاقت یا اثر نہیں ہے۔ قسمت اور نوشتے کے مرادفات میں تقدیر کا لفظ بھی پیش کیا جاتا ہے۔

جو لوگ کسی نہ کسی مذہب کے پیرو ہیں وہ کسی نہ کسی پیرائے میں اس مسئلے کے قابل یا معترف ہیں۔ جو اشخاص مادیات سے زیادہ تر کام لیتے ہیں اور مذہب کے بھی معترف ہیں وہ بھی کچھ نہ کچھ اس مسئلے کے مؤید ہیں۔ یا یوں کہنا چاہئے کہ کوئی مذہب ایسا نہیں جو مذہب ہونے کی حیثیت میں اس تعلیم کا کچھ نہ کچھ مؤید یا حامی نہ ہو۔ یہ کہا جاتا ہے کہ فلسفہ اور سائنس اس تعلیم کے حامی نہیں ہیں۔ لیکن ہیں گروہ حکما۔ میں اکثر ایسے حکیم ہی ملتے ہیں جو اس مسئلے کی کسی نہ کسی پہلو میں حمایت کرتے ہیں اُن کے درجہ ہیں۔

” ایک وہ جو فلا سفر ہونے کے ساتھ کوئی نہ کوئی مذہب بھی رکھتے ہیں“

” ایک وہ جو لاد مذہب ہو کر بھی اس مسئلے کے حامی ہیں“

پہلے گروہ کو تو ہم مذہب والوں ہی میں رکھتے ہیں۔ اہل تہ دو سکر گروہ کی شہادت قابل غور ہے۔ اوتنے اختلافات کو چھوڑ کر مسئلہ قسمت یا نوشتہ و تقدیر کی موٹی موٹی تاویل یا تفسیروں کی جاتی ہے۔

” ہم سے جو کچھ افعال سرزد ہوتے ہیں وہ ہماری تقدیر سے ہوتے ہیں“

” جو کچھ ہم سے ہو گیا وہ ہمارے نوشتہ یا قسمت ہی میں تھا“

” یوں ہی ہونا تھا۔“

ہم اس مضمون میں مذہب یا حکمت یا بحث نہیں کرینگے کہ انسان مجبور ہے یا مختار۔ مذہب کے ساتھ ہنسنے حکمت کو واسطے رکھ دیا ہے کہ انسان کی مجبوری اور مختاری کا مسئلہ مذہب اور حکمت دونوں کے زیر بحث چلا آتا ہے۔ جیسے ایک پیر مذہب اس

بحث میں دلچسپی لیتا ہے ویسے ہی ایک فلسفی ہی اسیں طبع آزمائی کرتا ہے۔ ہم بالفعل اس مضمون میں یہ بحث کرینگے کہ تقدیر یا قسمت سے مطلب کیا ہے۔ اور ان الفاظ کا مفہوم مذہب اور حکمت کے اعتبار سے کیا ہے یا کیا کچھ ہو سکتا ہے۔ اور زاید اعتبارات کی جست سے انکی کتنی صورتیں ہیں۔

ہمیں ان خیالات یا دلائل کے متعلق جو اس مسئلے کی نسبت ہر طرف سے پیش کئے جاتے ہیں یہ ظاہر کرنا ہے کہ اسکی تعلیم مندرجہ ذیل صورتوں میں ہو رہی ہے۔

(الف) باعتبار مفہوم تعلیم مذہب۔

(ب) باعتبار مفہوم عامہ۔

(ج) باعتبار مفہوم خاصہ۔

اور ان تینوں تقسیموں کا خلاصہ ایک ہی مفہوم ہے البتہ انکے طرز استدلال و بحث میں فرق ہے۔ ایک عام عقل کا آدمی یہ کہنے کی جرأت کرنا ہے کہ میں کچھ بڑا بہلا کر رہا ہوں یا جو کچھ مجھ سے سرزد ہوتا ہے وہ سب کچھ کسی اور طاقت کے زور یا تحریک سے ہو رہا ہے میرا اسیں کوئی تصور ہو کہ کوئی دخل نہیں۔

ایک خاص عقل کا شخص اُسے یوں بیان کرتا ہے کہ میں حتی الامکان اچا ہی عمل کرتا ہوں اور نہ کچھ اگر اوسیں کوئی نقص نکل آیا یا نکل آتا ہے تو وہ ایک تقدیری امر ہے میں کیا کر سکتا ہوں۔

یابہ کہ میں اپنی طرف سے تو کوشش کروں گا اور سود مند نتیجے کی امید ہے لیکن اگر آخر میں ناکامیابی ہو تو یہ ایک تقدیری امر اور نوشتہ قسمت ہے ایسے میرا کیا اندیا کیا چارہ ہے۔

یابہ کہ انسان کا فرض تدبیر کرنا ہے اگر اسیں کامیابی نہ ہو یا تدبیر پٹ پرٹے تو یہ ایک مجبوری ہے۔

یہ تو ان لوگوں یا اُس مخلوق کے خیالات ہیں جو کسی مذہب کے متعلق پیر و کار ہوتے ہیں۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ مذہب اس بارے میں کیا اور کن الفاظ میں تعلیم دیتا ہے۔

وہ مذہب کہتا ہے کہ جس طاقت کا میں نادم لیوا اور پرستار ہوں وہ ایک قادر مطلق سرب شکیمان، جبار، قہار، رحمان، عاقل، منصف، رحیم و کریم ہے۔ اسکی اعلیٰ اور مقدس ہستی کے مقابلے میں میری اور تمہاری ہستی ناچیز اور محض یا سچ ہے وہ جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے اور کر سکتا ہے۔ وہ عالم الغیب اور علیم کل ہے اسکا علم وسیع اور بے انتہا ہے اور ہمارا علم محدود اور محصور ہے۔ ہماری تمام تدبیریں تمام حکمتیں تمام تجویزیں تمام ہمتیں اس کے ارادے کے مقابلے میں سچ اور لاشے ہیں اس کے کام حکمت سے خالی نہیں۔ اور اسکی حکمت سراسر نور اور جامع ہے۔ ہم کون ہیں جو اس کے کاموں میں دخل دیں اور اس کے علوم اور قدرت کا مقابلہ کریں وہ سب کچھ جانتا اور سب باتوں سے واقف ہے وہ جو چاہے سو کرے جو کچھ ہو رہا ہے اس کے حکم اور اذن سے ہو رہا ہے "تدبیر کرو لیکن تقدیر اوپر غالب ہے تدبیر ضروری ہے لیکن چونکہ وہ تقدیر کا مقابلہ نہیں کر سکتی اس واسطے تدبیر کو تقدیر کے پُر کر دو۔"

مرد مرضی مولا ازہمہ اولیٰ۔ "بڑ توکل زانوے اشتر بہ بند"

کم و بیش ہر ایک مذہب میں اسی قسم کی تعلیم ہے اور کوئی مذہب اس سے خالی نہیں یوں اب کوئی تاویل کر کر اس کے پیچھا چڑھائے تو یہ ایک جدا بات ہے۔ ورنہ ہر مذہب میں یہی مواد ہوا ہے۔ تدبیر سے تو کوئی انکار کر نہیں سکتا کیونکہ اسکا وجود بدیہی اور موجود ہے اور ہر فرد باوجود اعتراف مذہب و تقدیر اسکا مشاق اور عادی یا عامی ہے۔ جو تقدیر تقدیر کہتے ہیں وہ ہی اس سے نہیں چوکتے۔ جو بڑے توکلی ہیں وہ بھی اس کو چے سے فرو گزرتے ہیں اور باوجود متوکل ہونے کے اسکا دامن نہیں چھوڑتے۔ بلکہ مرتے دم تک اس کے گردیدہ رہتے ہیں۔ البتہ تقدیر سے بعض لوگ منکر ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ ایک اعتباری جن ہے اسکا وجود اور اثر نہ کچھ ہے اور نہ ہونا چاہئے۔

تقدیر کے واسطے مختلف زبانوں میں مختلف الفاظ آتے ہیں اگر لفظی نہیں تو مراد ہی معلوم ہوگا ایک ہی ہوتا ہے۔

تدبیر کا مفہوم ایک تیسرا نتیجہ یا تدبیر اثر پیدا کرنے کی خاطر چند اسباب کا آپس میں

ترکیب دینا ہے ہم پانی کے نیچے آگ جلا کر پانی گرم کرتے ہیں یہ ایک تدبیر ہے طبی
آگ پر پانی پینک دیتے اور آگ سرد کر دیتے ہیں یہ بھی ایک تدبیر ہے ہم جو کچھ کرتے
ہیں یا جو کچھ ہم سے سرزد ہوتا ہے خواہ ارادی ہو یا اضطراری وہ چند اسباب معلومہ کا محتاج
ہے یا چند اسباب معلومہ اور اسکے مدار علیہ میں ایک چوکی اور سوقت تک نہیں بنتی جب تک
اُسے لوہے لکڑی کیل کانٹے سے نہ ترکیب دیں۔ جو کام لوگے اُنہیں ایک ترکیب پائی
جائیگی اور جو ترکیب ہوگی اُسکا ایک ترکیب دہندہ بھی ہوگا خواہ اوسکا وجود دہری ہو خواہ
غیر دہری۔

مذہب اور حکمت یا سائنس اور فلسفے کی بحثوں کو الگ رکھ کر ہم اس بات کے بشادت
وجدانیات و ذاتیات قابل ہیں کہ ہمارا علم اور ہمارا قیاس یا استدلال محدود اور محدود ہے
گو ہم بہت کچھ جانتے ہیں اور ہماری معلومات میں روز بروز ترقی ہو رہی ہے مگر پہر ہی
بہت کم جانتے ہیں۔ گو ہمارا علم کامل ہی ہو مگر پہر ہی ہنوز تکمیل طلب ہے۔ ہم ایک دیوار
یا ایک پردے کے پیچھے نہیں دیکھتے کہ کیا ہے خواہ دیوار یا پردہ کا غدی کا ہو۔ ہم نہیں
جانتے کہ ایک منٹ کے بعد کیا واقعہ ہوئیو والا ہے۔ اور ہم نہیں کہہ سکتے کہ ہمارے
پیچھے کیا کچھ ہو رہا ہے ہم صد ہا تجربوں اور علموں کے مالک یا موجود ہیں اور صد ہا ترکیبوں
کے بانی۔ صد ہا رموز پر پہنچے تھے پائی ہے اور صد ہا مخفی امور ہم نے نکالے ہیں لیکن ہنوز
روز اول کا معاملہ ہے۔

ہم دنیا میں جس امر کا دعویٰ کرتے ہیں وہ تین حال سے خالی نہیں۔

(الف) تجربی۔

(ب) قیاسی۔

(ج) استقرائی۔

ہم نے صد ہا تجربے کئے ہیں اس واسطے ایک مجموعہ ہمارے ہاتھ آگیا ہے جسکے
زود پر ہم یہ کھنڈے کی جہات کرتے ہیں کہ یوں ہوگا یا یوں ہوگا۔ سینکڑوں قیاسات کے
بعد پہنچے چند قیاسات کی صحت معلوم کر کے اُن پر ہر دہرہ کیا ہے۔ ہم تفحص اور تلاش

کرتے کرتے دوردراز فاصلوں تک جا پہنچے ہیں اور پھر یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ایسی ترکیب یا ایسی تالیف سے یہ صورت پیدا ہوا کرتی ہے۔ ہمارا علم اور ہمارا قیافہ انہیں تین اجزا سے مرتب ہے۔ جامع علمی طاقت یا علمی ادراک ہم میں موجود نہیں ہے۔ بیشک ہم مدراک اور علیم ہیں مگر ہمارا ادراک اور علم چند اسباب سے مشروط ہے جب وہ اسباب رفع ہو جاتے ہیں تو وہ ادراک یا وہ علم ہی باقی نہیں رہتا۔ ہم آنکھوں یا بصارت سے بہت کچھ حاصل کرتے ہیں اگر دنیا میں روشنی نہ رہے تو کیا ہم بہت حصہ ادراکات کا کونہ دیکھ سکتے۔ جب ہم اندھیرے میں جاتے ہیں تو آنکھوں میں نور بدستور ہوتا ہے مگر بوجہ ظلمت کچھ بھی دیکھ نہیں سکتے۔ اگر ہوا نہ رہے تو ہم کوئی آواز نہ سن سکیں۔ اگر خود اجسام ہیں سردی اور گرمی کی طاقت نہ ہو تو ہم گرمی اور سردی کی تمیز ہی نہ کر سکیں۔ یہ سب مراتب اور حالات ثابت کرتے ہیں کہ ہمارا علم کافی یا مکمل نہیں ہے اور ہمارے ادراک میں ایک تجدید پائی جاتی ہے۔

یہی حال ہمارے خیالات اور استقرایا استدلال کا ہے کہی تو ہم ایسے بڑے بڑے مسائل پر کامیاب ہو جاتے اور ایسے جزو رس ہوتے ہیں کہ گویا ہم عقل کل ہیں اور کہی ہمارا ادراک اور ہماری قوت فیصلہ ایک معمولی بات کے سمجھنے اور پرکھنے سے بھی قاصر ہوتی ہے۔ ہم سینکڑوں یا بیسیوں عقل کے کام کرتے کرتے ایک ایسی ہیوقنی کر بیٹھتے ہیں کہ ہمیں خود بھی اُس پر نہ ہستی آتی ہے۔ کہی زمین کی تہ اور آسمان کی چوٹی پر ہماری رسائی ہوتی ہے اور کہی کاغذ کی حرف ایک تہ ہزاروں پردوں کی قائم مقام اور سید سکندری بن جاتی ہے۔

گہے بر طارم اعلیٰ الشیم

گہے بر پشت پاسے خود نہ بینم

ہم اس بات کے معترف ہیں کہ ہماری اکثر تدبیریں پٹ نہیں پڑتی ہیں۔ یا تو یہ کہ ان میں کوئی نہ کوئی نقص یا خامی رہ جاتی ہے اور یا یہ کہ ان کا کوئی مزاحم اور مانع ہوتا ہے۔ ان مزاحمت اور موانعات میں سے ہم اکثر سے آشنا اور باخبر ہی ہوتے

ہیں اور اکثر سے لاعلم رہتے ہیں۔ ہماری یہ لاعلمی صرف اسوجہ سے ہے کہ ہمارا علم اند اور اک مکمل یا جامع نہیں ہے۔

ہر اسباب کے قابل ہیں کہ اگر ہمارا کوئی ارادہ پورا ہوتا ہے تو وہ کسی نہ کسی ترکیب یا قانون کے تابع ہوتا ہے اور اس میں ایک تدبیر بھی پائی جاتی ہے۔ یہ طرز عمل اور یہ نظریہ ہمیں اس بات کی جانب لیجاتی ہے کہ جب کوئی تدبیر مخالف پڑتی ہے تو اسکا بھی کوئی نہ کوئی باعث یا موجب ہوتا ہے۔ اگر وہ اتنوںکو ملا کر بچانے سے ایک آواز پیدا ہوتی ہے تو ضروری ہے کہ اُن کا آپس میں نہ ملنا کوئی صدا نہ پیدا کر سکے۔ اگر قلم لکھنے سے لکھتا ہے تو اسکا دوسرا پہلو یہ بھی ہوگا کہ جب اسے روکیں گے تو نہ لکھیں گے۔ ہماری بہت سی ایسی تدبیریں ہیں کہ ہماری نگاہوں میں وہ بالکل مکمل اور پختہ ہیں لیکن وہ پورے نہیں اور ترقی میں اور ہم حیران ہیں کہ اُن میں کیا خامی رہ گئی تھی جو اب تک ہمارے ذہن میں نہیں آئی ہے حالانکہ ہم یہ مان چکے ہیں کہ اسکا بھی کوئی نہ کوئی موجب ضرر ہوگا اور ہونا چاہئے۔

ان اولیات کے بعد ہم تقدیر کے رخ کو ہوں پیہرتے ہیں کہ جن واقعات مزار اور جن اسباب مانع سے ہم حیر یا لاعلم ہیں اور نہیں جانتے کہ ہماری تدبیروں کی ہریت کا کون موجب ہوا ہے اور جو ہمارے اسباب مانع اور اک اور علم سے باہر ہیں ہی امر تقدیری ہے اور وہی نوشتہ اور قسمت ہے۔

ہم ارادہ اور پورا پورا سامان کر کے کہہ سے نکلتے ہیں اور تدبیر بہرہ رجوع مکمل ہوتی ہے لیکن باوجود اسکے ہم ناکامیاب واپس آتے ہیں۔ ایسے چند اسباب نکل آتے ہیں جو ہمارے عقل فکر میں ہی نہ تھے جنہیں دیکھ کر ہم حیران سے رہ جاتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ہمارا مقدر یا نوشتہ تھا۔

ہم ایک کام کے واسطے کوٹھے سے نیچے اترتے ہیں ہمیں کوئی علم نہیں کہ ہماری راہ میں کیا پتھر حائل ہے جو ہم پہلے ہی زمین پر قدم رکھتے ہیں تو زمین یکایک ٹوٹ جاتا ہے اور ہم دھم سے نیچے گر جاتے ہیں۔ ہم خود اور ہمارے دوست بھی کہتے ہیں

کہ تقدیر“

ہم ایک جانور کو نشانہ بناتے ہیں لیکن نشانہ ٹھیک نہیں بہنیا یا زور سے قبل جانور اٹھ جاتا ہے یا کوئی دوسرا شخص آ جاتا ہے اور اُس سے ڈر کر پرواز کر جاتا ہے۔ ہم کہتے ہیں اس کی قسمت میں نشانہ ہونا نہیں لکھا تھا۔

ہم ایک گدھے میں رات کے وقت گر جاتے ہیں بجائے چوٹ کمانیکے ہم ایک خزانے پر جا پڑتے ہیں ہم خوشی خوشی روپیہ اُچھالتے چلے آتے ہیں اور کہتے ہیں ہماری قسمت میں یوں ہی لکھا تھا۔

ہم ایک امتحان کے واسطے کچھ تیاری نہیں کرتے لیکن شامل ہو جاتے ہیں ہمیں مہی سوال کیا جاتا ہے جو امتحان کے کمرے کے باہر سمجھنا ابھی ابھی ایک دوسرے شخص کو پوچھا تھا ہم پاس ہو جاتے ہیں ہم کہتے ہیں ہمارے نوشتے میں یوں ہی تھا۔

ہم ایک محکمے کے افسر کے پاس نوکری کے واسطے جاتے ہیں دہاں اور امیدوار بھی موجود ہیں وہ اعلیٰ تعلیم یافتہ تھے اور ہم معمولی حالت میں۔ افسر نے اپنے ذاتی مذاق کے مطابق ہمیں چن لیا اب لوگ بھی کہیں گے اس کی قسمت اچھی تھی اور یہ صاحب نصیب تھا۔ ہم تیار تھے سب ڈاکٹروں سے علاج کرایا کوئی فائدہ نہ ہوا اور سب نے جواب دیدیا ہم بد پریشی کرنے لگے اس سے ہم اچھے ہو گئے ہم نے اپنی تندرستی کا شکریہ یوں ادا کیا کہ ہمارے نصیب میں یوں ہی لکھا تھا۔

ایک شخص ایک ایسے ملک یا ایسے خطے میں چلا گیا جہاں ایک خصوصیت مآب شخص کی ضرورت تھی اون لوگوں نے اُس شخص کا انتخاب بلا اس کی درخواست کے خود بخود کر لیا اب یہ ایک نوشتہ یا تقدیر اور قسمت ہے۔

اسی قسم کی اور صد ہا باتیں اور واقعات گنواے جاسکتے ہیں اور سب کی نسبت یہ کہا جاوے گا کہ وہ تقدیر اور نوشتہ یا قسمت کے زور سے عمل میں آتے ہیں۔ تدبیر کا اُن میں کوئی دخل نہیں یا یہ کہ جس شخص کے مقابلے میں اُن کا وقوع ہوا ہے اُس نے اُنکے متعلق کوئی تدبیر نہیں کی۔ اب دوسرے الفاظ میں۔ نوشتہ قسمت نصیب

تقدیر کا مفہوم یہ ہوا کہ۔ جو صورت یا جو عمل اور جو ظہور بلا کسی خاص تدبیر کے وقوع پذیر ہو وہ ایک نوشتہ قسمت۔ نصیب یا تقدیر ہے اور اگر ہم غور کو وسعت دیں گے تو ماننا پڑے گا کہ ہم ہمیشہ انہیں امور اور واقعات سے تقدیر کو متعلق کرتے ہیں جو ہماری کوشش اور سعی کے احاطے سے باہر ہوتے ہیں یا جو بیکایک وقوع میں آتے ہیں اور پہلے سے اُن کا ہمیں کوئی علم نہیں ہوتا۔ جو واقعات اس قبیل سے نہیں ہوتے انہیں ہم کبھی قسمت یا تقدیر سے منسوب نہیں کرتے بلکہ تدبیر کی خامی یا اپنی نادانی پر محمول کرتے ہیں ہم بار بار کہتے ہیں کہ تدبیر سے چوک گئے ورنہ کام بن جاتا تدبیر وقت پر نہ ہوئی یہ بات رہ گئی یہ جزو اندتہایوں نہیں کرنا تہائیوں کرنا تھا۔ یہ سوال ہو گا کہ کیوں اس حالت کا نام ان الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اسکی ضرورت کیا ہے۔ ہم یہ اثر ثابت کر چکے ہیں کہ ہمارا علم کامل یا جامع نہیں ہے اور ہم بہت سے وقوعات یا اس کے اسباب حاکم اور لازمیہ سے لاعلم اور بے خبر ہیں اور ایسے واقعات کا ظہور ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔ چونکہ بالبقوہ اُن کا وجود موجود تھا گو ہم اُن سے ناواقف یا لاعلم تھے اس واسطے ہم نے انہیں مقدر سے تعبیر کیا۔ مقدر وہی ہے جو ہماری نگاہوں اور حد علم سے بالا ہوا اور دوسرے الفاظ میں مقدر قسمت نوشتہ نصیب سے مراد ایک امر یا امور مخفی و مستتر ہیں۔ یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ایسے امور مخفی یا مستتر نہیں ہوتے ہیں اور باوجود اس اختلاف کے اُن کا ظہور اور وقوع بھی ہوتا رہتا ہے اور وقوع کے وقت ہی ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان کا وقوع بھی شدنی تھا۔

لے فارسی میں شدنی اور ہندی میں ہونی تقدیر کے مفہوم میں متعل ہے لفظ شدنی اور ہونی کے مفہوم سے صاف طور پر ترشح ہے کہ جو واقعات لاعلمی کی حالت میں باوجود ظاہری تدابیر اور تدارکات کے ظہور یا وقوع میں آتے ہیں وہ انسانی اختیارات اور قدرت کو نسبتاً باہر ہوتے ہیں اور انکی باجلی سلسلہ شروع ہو لیکر اخیر تک وقوع انسان کو مخفی رہتا ہے اور یہ لازمی یا لازمی تھا کہ اُن کا وقوع ایک خاص حالت یا خاص وقت میں ہو کہ یہ کیونکہ اگر ان کا وقوع شدنی نہ ہوتا تو وہ وقوع میں ہی نہ آتے۔ یا کوئی تدبیر اُن کے وقوع کی مانع بنی نکل آتی اور اُن کا اثر بھی دور ہو جانا باوجود منع اور ممانعت کے ہی اُن کا واقع اور حادث ہو جانا اس

واقعات کا مخفی رہنا یا مخفی ہونا کوئی انوکھی بات نہیں ہے ہماری زندگی میں صد ایسے امور ہیں جو ہمے مخفی ہیں اور صد ایسے جن کا ظہور یا افشاء بعد میں ہوا ہے تاہم ان قدرت میں ہی صد ایسے امور مخفی عاقل ہیں اور خاص ہی اوقات میں ان کا ظہور ہوتا ہے صد علمی نتیجے مخفی ہیں جن کا ایک خاص عمل سے وقوع ہوتا ہے ایسے امور اور ایسی صد مخفی باتیں ہیں جو مخفی ترین سیکڑوں سالوں اور سیکڑوں تجربوں کے بعد ظہور میں آتی ہیں اور صد بارہ قدرتی امور اور حوادث ظہور میں آئے ہیں جن سے دنیا جہان اور دنگ رہ گئی ہے حالانکہ قبل از وقوع ان کا کسی فرد بشر کو علم تک نہ تھا قانون قدرت کے اس طرز عمل سے ثابت ہے کہ اظہار کے ساتھ اخفاء بھی ہے افشاء میں استباہ بھی موجود ہے پس جو امر مخفی اور جو طاقت مستتر ہے اور جو ہماری تدبیر یا سلسلہ تدابیر سے ذرا فاصلہ پر ہے وہی مقدر ہے اور وہی قسمت و نوشتہ۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۰۔ امر کی دلیل ہے کہ وہ شدنی امور تو آفتیں، حادثات، جملکات پوچھ پوچھ کے نہیں آکر اسید طرح خوشی اور کامیابی ہی بعض اوقات بلا تردد و استغفار آجاتی ہیں اور انسان کوئی وجہ نہیں بیان کر سکتا۔ گو وجہ وقوع موجود ہو لیکن بالفضل انسان ان کو محض لاعلم ہوتا ہو ایسی حالت میں سوا اسکے اور کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ حادثات، وقوعات، آفتیں، مصیبتیں خوشیاں، فتوحات، شدنی تھیں۔ جب وہ بلا ہمارے علم اور ادراک کے وقوع یا حادث ہو چکیں تو اب ہم ان کے وجود یا وقوع سے کس طرح اور کس دلیل کو انکار کر سکتے ہیں۔ ۱۲۔

لے صد را لفاظا تقدیر کے مرادف متعل ہیں ان سب کی تاویل ہو سکتی ہے۔ مثلاً

والتقدیر کو مراد وہ امور ہیں جو ہمیں معلوم نہیں ہیں یا ہمارے حیطہ عالم اور حیطہ ادراک کو پہنچ رہے ہیں۔

و قسمت سے وہ امور یا وہ حالت مراد ہے جو ہماری نگاہوں کو غائب ہو لیکن اس کا تعلق ہماری ذات کو وابستہ ہے۔

والنہیب سے واقعات کا وہ حصہ مراد ہے جو بالفعل موجود یا حاصل نہیں لیکن کسی آئینہ وقت میں ہو سکے۔
و نوشتہ سے جی وہ دوائیات یا وہ امور مراد ہیں جو ہنوز معرض الظہار میں نہیں آئے ہیں لیکن حیطہ قوت میں موجود ہیں اور ان کا اظہار یا وقوع کی صورت میں ہو سکتا ہے وقوع کے وقت جس شخص سے ایسے امور متعلق ہونگے گو یا وہ اسکے لئے ایک نوشتہ تھے۔ ۱۱۔

یہ ایک مذہبی پیرایہ تھا جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے اسکے مقابلے میں وہ پیرایہ بھی ہے جو حکماء اور فلاسفر و کا معمول ہے۔ صرف طرز استدلال یا الفاظ میں فرق ہی در نتیجہ نسبتاً ایک ہی ہے جہاں ایک مذہبی شخص لفظ قسمت - نوشتہ - تقدیر استعمال کرتا ہے وہاں ایک حکیم منشی یا فلاسفر مزاج شخص لفظ اتفاق - وقت استعمال کرتا ہے ایک فلاسفر یا ایک حکیم ہمیشہ ایسے موقع پر یہی کہیگا کہ ابی وقت نہیں آیا ہے یہ کام وقت پر ہوگا یا یہ ایک اتفاقی واقعہ ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ ابی وقت نہیں آیا ہے تو اس کا مفہوم سوائے اسکے اور کیا ہو سکتا ہے کہ جو واقعہ ہونا ہے یا جسکے وقوع کی خواہش کی جاتی ہے اسکا علم نہیں ہے۔ بیشک کہی کہی قرائن اور قیاس سے کہا جاتا ہے کہ ایسا البتہ غریب ہوگا لیکن باوجود ان قرائن اور قیاسات کہے ہی ایسے واقعات کے وقوع کا ٹھیک وقت معین نہیں ہو سکتا۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ ایسا اتفاق ہو گیا ہے یا اتفاقی بات ہے تو اس کا مفہوم بھی یہی ہوتا ہے کہ وہ امر یا واقعہ ظہور اور وقوع میں آیا ہے جسکا ہمیں پہلے علم نہ تھا اور جو ہمارے حیطہ تدبیر اور حیطہ قیاس سے باہر اور دور تر تھا۔ ایسے واقعات رد و پیش آتے ہیں جسکا ہمیں کوئی علم نہیں ہوتا اور جسکی نسبت کوئی تدبیر نہیں کی جاتی خواہ ایسے واقعات ہماری کامیابی میں اضافہ کرتے ہوں خواہ مایوسی اور ناکامیابی کا باعث ہوں ہمارے حیطہ علم اور حیطہ تدبیر سے باہر ہوتے ہیں اور ہم ان دونوں صورتوں میں ان کی نسبت یہی کہتے ہیں کہ۔

”یوں ہی ہونا تھا“

”یوں ہی ہونا چاہئے تھا“

ہم یہ ان واقعات کی نسبت نہیں کہتے جو ہماری کسی مقدم تدبیر کا نتیجہ ہوں بلکہ ان واقعات کی نسبت جو ہماری تدبیر اور ہمارے قیاس سے دور تر ہوں۔

اتفاقی واقعات سے ہی وہی واقعات مراد ہیں اور اس مفہوم میں ہی وہی حادثات

داخل ہیں جنہیں اہل مذہب تقدیری امور سے تعبیر کرتے ہیں صرف طرز استدلال یا انضامی قانون کا فرق ہے۔

اہل مذہب جو ایسے واقعات کا سلسلہ خدا یا علت العلل تک جا پہنچاتے ہیں وہ اس دلیل سے ہے کہ ان کے نزدیک وہ ذات اقدس بلحاظ اپنے جامع علم کے ایسے تمام واقعات اتفاقی یا تقدیری سے علیم اور خیر ہے اور چونکہ وہ قادر مطلق ہی ہے۔ اس واسطے ایسے تمام واقعات کا صدور اور وقوع ہی اوس کے ضابطے یا قانون قدرت کے تابع ہوتا ہے اور اُسی سے انہیں نسبت دیجاتی ہے اہل مذہب کی کوئی بجا محبت نہیں ہے بلکہ ایک لازمی اور واقعی نسبت کا اظہار اور عبودیت کا لازمہ ہے۔

فلاسفہ اگر اپنے اتفاقی واقعات کے صدور اور وقوع کی اُس ذات اقدس سے نسبت نہیں دیتے ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ایسے اتفاقی واقعات کسی ضابطے یا قانون کے ماتحت یا تابع نہیں ہیں فلاسفہ اور حکیم مانتے ہیں کہ ایسے اتفاقی واقعات کا وقوع بھی کسی نہ کسی قانون ہی کے ماتحت اور تابع ہوتا ہے اور وہ قانون تقدیری مواد سے خالی نہیں ہونا صرف فرق یہ ہے کہ ایسے تدابیر سے ہم واقف نہیں ہوتے۔ یا یہ کہ ایسی تدبیریں ہمارے حیط قدرت سے باہر ہوتی ہیں۔

سواس طرز استدلال کا مفہوم ہی اہل مذہب کے استدلال کے قریب قریب ہے۔ دونوں فریق اس امر کے مستتر ہیں کہ تقدیری یا اتفاقی واقعات کا وقوع کسی نہ کسی قانون اور ضابطے کے ماتحت ہوتا ہے اور ان میں ہی سلسلہ علت اور معلول موجود ہے صرف کمی یہ ہے کہ ہم اُس قانون یا ضابطے کے وجوہ یا اسباب سے واقف نہیں ہوتے۔

یادہ سلسلہ علت اور معلول ہماری سمجھ در علم سے باہر ہوتا ہے اور اسباب سے ہم انکا کر ہی نہیں سکتے کہ ہمارا علم اور ادراک تمام واقعات اور حادثات کا عادی یا جامع نہیں ہے بلکہ ایک محدود حالت میں ہے ہمارے علوم اور ادراکات میں جو تدبیر بھی ترقی ہوتی رہتی ہے یہ بھی بجائے خود اس امر کا ثبوت ہے کہ ہم کلی ادراک نہیں رکھتے۔ مذہب یہ نہیں کہتا کہ کوئی تقدیری امر یا تقدیری وقوعہ بلا کسی ضابطے یا قانون کے وقوع پذیر

ہوایا ہوتا ہے یا اوس کا کوئی فاعل یا علت نہیں ہے مذہب یہ کہتا ہے کہ ہماری وسعت
تدبیر سے باہر اور ہمارے حیض اختیار سے بیرون ہی واقعات اور حادثات کا وقوع یا
حدوث ہوتا رہتا ہے اور باوجود اس حدوث اور وقوع کے ہم انکے ضابطے یا قانون
سے لاعلم رہتے ہیں اور ہمیں مطلقاً معلوم نہیں ہوتا کہ اس گھڑی کے بعد اور اس ساعت
کے پیچھے کیا کچھ اور کیونکر وقوعات ہوں گے اور شخصی جہت سے انکا اثر کس
کس پر پڑے گا۔

بیرونی واقعات یا بیرونی علالتی چوڑھم خود اپنے شخصی واقعات یا ذاتی حالات
کی نسبت ہی نہیں کہہ سکتے کہ دوسرے منٹ یا دوسری گھڑی میں انہیں کیا کچھ تغیر تبدیل
نمودار ہوگا۔

اور ہماری شخصیت یا ذات کس گرداب یا کس انقلاب میں مبتلا ہوگی ان واقعات
کے اثبات کی دلیلوں سے ضرورت نہیں ہے۔ ہر شخص خواہ تقدیر کا قایل ہو یا منکر کہہ سکتا
ہے کہ کیا اوسکی ذات پر ایسے حالات کا عبور نہیں ہوتا ہے کیا وہ ایسے تغیرات اور تبدلات
سے مستثنیٰ نہیں ہے کیا اوسکا علم اور ادراک جامعیت رکھتا ہے یا اوسمیں جامعیت پیدا کی جاسکتی ہے
اگر یہ باتیں یا یہ حالیتیں پیدا نہیں ہو سکتی ہیں اور اب تک ان پر انسان کامیاب نہیں
ہوا تو ماننا پڑے گا کہ بہت سے واقعات اور حادثات ہمارے حیض علم یا حیض قدرت سے
باہر ہیں اور خود بخود بلا ہمارے تدبیر کے ان کا وقوع ہوتا رہتا ہے۔

پس یہ وہی مجبوری اور وہی حالت ہے جسے مذہب تقدیر اور قسمت کے نام سے
نامزد کرتا ہے اور جسکو حکمت یا فلسفہ میں اتفاقات سے تعبیر کرتے ہیں۔

ربانہ سوال کہ کیوں کہا جاتا ہے کہ

”وہ خدا کے حکم سے ایسا ہوتا یا ہوا ہے“

یہ بحث بجائے خدا ایک طویل بحث ہے اس بحث میں دو جزو قابل غور ہیں۔

۱۔ الف) علم الہی۔

۲۔ ب) حکم یا ارادہ الہی۔

خدا ایک لڑا اور ایک طاقت ہے اسے خدا مان کر ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ وہ ہمارے حالات اور کوائف یا موجودہ اور آئندہ واقعات اور حادثات سے ناواقف ہے جب وہ بخیر اور عظیم ہے تو اس کا ارادہ کرنا یا کسی امر کا چاہنا اور عمل میں لانا اور کئے صفات مقدسہ کے منافی نہیں ہے۔ بڑے بڑے واقعات اور حادثات کا وقوع اور حدوث یاد دلانا ہے کہ وہ محض اسی کے ارادے کے تابع واقع یا حادث ہوئے ہیں بڑے بڑے واقعات اور عظیم حادثات کا دستور العمل جزوی واقعات اور چھوٹے حادثات کے لئے بھی کسی نہ کسی دستور العمل ہونے کی ضرورت ظاہر کرتا ہے۔ جب تدبیر کے اجراء کے عامہ بھی کسی نہ کسی دستور اور طاقت کے ماتحت ہیں تو کیا وجہ ہے کہ تقدیر ہی واقعات کو کسی نہ کسی دستور اور طاقت سے نسبت نہ ہو۔

قومیت

انصراط المستقیم قوم پایبندوں میں
چوں گشت از شہ سوزانج و خود را گم کند

لے ہم پر اپنی شان کا جاننا اور لرزنا دینے والا زلزلہ سپر روشنی ڈالتا ہے کہ انسانی معلومات یا علوم کی حد کہاں تک اور کتنی جامع ہے۔ رات کو کیا کیا آرزوئیں اور کیا کیا خواہشیں ادا مانگیں لیکر لوگ سوئے تھے امدان کے دلوں میں صبح کے واسطے کیا کچھ بہا تھا کوئی کسی خیال میں سویا تھا اور کوئی کسی میں۔ لیکن ارادہ الہی میں کچھ اور ہی مرتسم تھا۔ تقدیر نہیں رہی تھی اور قرار الہی سب امنگوں اور سب آرزوئیں پر قہراً اٹھا پھینٹنے سے پہلے ہر منٹ کے اندر ہی اندر ہزاروں مخلوق کا فیصلہ کر دیا گیا۔ نہ منطق کام آیا اور نہ ہندسہ نہ فلسفہ اور نہ سمائیس۔ ہم مانتے ہیں کہ زلزلہ ہلا اسباب کے نہیں آتا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے لیکن پوچھا جاتا ہے کہ ایسے اسباب

دنیا کی قوموں میں خواہ کتنا ہی بعد اور ماہ الاستیار ہوا اور خواہ کتنے ہی اختلافات اور تضاد پائے جائیں۔ یہ کتنا ہی پڑیگا کہ ان سب کا شروع یا منبغ ایک ہی ہی کیسی وقت میں ایک ہی تھا گو بعض محققین نے قوموں کی تحقیقات کرتے یہ بحث ہی کی ہو کہ بعض قومیں بعض قوموں میں سے کوئی بھی قوتی نسبت نہیں رکھتی ہیں۔ مگر اخیر پر ایسے محققین کی آرا کا میلان بھی ادھر ہی ہوا ہے کہ ان سب کا مخرج یا ابتدا ایک ہی ہونا چاہئے۔

جو قومیں دوسری قوموں سے بعینہ فاصلے پر نظر آتی ہیں ان میں بھی باوجود اس بعد اختلاف یا تنہائیں عظیم کے چند ایسی نسبتیں پائی جاتی ہیں جو اس بات کا استقرانی ثبوت ہیں کہ ان سب کا ابتدائی سلسلہ ایک ہی تھا۔

یہ ایک لمبے بحث ہے کہ اس قدر اختلاف قوموں میں کیوں ہو گیا اور ان میں ایسا بعد عظیم اور تنہائیں کیوں پایا جاتا ہے جب یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ شروع ان سب کا ایک ہی شعبہ مرکز سے ہوا ہے تو پھر ان ماہ الاستیار کی اصل وجہ کیا ہو۔ گو ہم یہ بحث نہیں کرنا چاہتے کہ ان اختلافات اور اس تنہائیں کی وجہ کیا کیا ہیں۔ لیکن یہ کہنے کے بغیر نہیں کہہ سکتے کہ موجودہ تنہائیں کا بہت سارا حصہ فروعات میں ہے۔ اصول میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور یہ فروعی اختلافات بوجہ اختلاف آب و ہوا اور مسکن یا طرز معاشرت کے ہوا ہے۔ اختلاف آب و ہوا کا یہ لازمی نتیجہ تھا کہ فروعی امور میں ایسے اختلافات ناشی ہوں۔ اختلاف آب و ہوا سے صرف اجسام

بقیہ حاشیہ نمبر ۱۵۴۔ کا جامع اور بزرگ کون ہو اگر خدا ان کا محرک اور جامع ہے۔ (فردوسی ہے) تو کہا جائے گا کہ یہ سب کچھ اور دیکھے ارادے کی شان اور اوہ کی جباری کا نمونہ تھا جن سے انسان اخیر تک لا علم رہا پس یہی تقدیری واقعہ یا علی حادثہ ہے۔ قتل بدر۔ ۱۲

۱۔ انسان کا شروع چاہے حضرت آدم علیہ السلام سے مانا جاوے اور چاہے برہمن سے۔ چاہے پہلی تحقیقات کے مطابق ڈارون کی تصویروں ہی سے سلم اور مقدم رکھی جاوے۔ فردوسی کہ اس سلسلے کا شروع ایک ہی ہے۔ ۱۲۔
۲۔ اصولی حصہ جیتوں سے وہ خصوصیتیں مراد ہیں جو سب قوموں اور سب قبائل کو شامل ہیں اور جن کے بغیر کوئی قوم موجود نہیں ہو اور نہ ہی موجود رہ سکتی ہو اگر کسی قوم کو ان کی فرضا بھی سحر تسلیم کر لیا جاوے تو گویا کسی دائرہ انسانیت سے گرا دیا ہے ۱۲

ہی متاثر نہیں ہوتی۔ اسکا ہماری اثر اخلاقی اور فطری اعتبارات سے طبع اور دماغ پر بھی پڑتا ہے۔ جب ہم ایک گندی یا غلیظ ہوا سے ایک عمدہ اور صاف ہوا میں جاتے ہیں تو طبیعت کی آئینہ اندر جوش کسی اور ہی پیلے پر ہوتا ہے۔ دماغ میں ایک قسم کی -
 نشاط اور طبیعت میں سرور پایا جاتا ہے۔ دل میں ایک فرحت اور ایک تازگی پیدا ہوتی جاتی ہے۔ رنگت اور ظاہری حالت میں ہی نمایاں فرق نہیں ہوتا بلکہ خیالات اور تخیاس میں بھی ایک جدوت اور فراست محسوس ہونے لگتی ہے۔

گرم ملکوں کے رہنے والے کچھ ادبی طبیعت رکھتے ہیں ان کی دماغی طاقتوں اور ذہنی فراستوں کا مقیاس کچھ اور ہی ہوتا ہے۔ خلاف اسکے جو قومیں سرد ملکوں یا سرد آٹ ہوا میں بود و باش کرتی ہیں ان کی طبیعت اور ان کے دماغ کی کچھ اور ہی کیفیت ہوگی جس طرح آب و ہوا اور زمین کے اختلاف سے نباتات میں باعتبار رنگت - ذائقہ خاصیت کے ایک نمایاں اور متقابل لحاظ فرق ہوتا ہے اسی طرح انسانی طبع میں ہی مقابلہ نباتات میں موجود ہے۔

جتنے دماغ میں ہی اور جنکی طبیعتیں زیادہ تر صحیح الحالت میں ان کے خیالات اور تخیاسات بنسبت ان لوگوں کے زیادہ تر مجلی اور صاف ہوتے ہیں جو کثیف الکلیفیت ہیں۔

آب و ہوا کے علاوہ ضروریات نے ہی قوموں میں تفریق کی ہے۔ ضروریات کی وسعت اور اختلاف کا بہت سا سبب آہ و ہوا پر موقوف ہے۔ جو قومیں یا جو قبائل سرد آب و ہوا میں رہتی ہیں ان کی ضروریات ان قوموں سے مختلف ہیں جو گرم ملکوں میں بود و باش کرتی ہیں جو قومیں

سے بعض حکیموں کا یہ خیال ہے کہ آب و ہوا کی عمر کی ہی اچھے خیالات کی موجد یا باعث ہو۔ عمدہ آب و ہوا سے ہے دماغ تروتازہ ہو کر ان علمی مراتب تک پہنچتے ہیں جو انسانی ترقی کے اعتبار خیال کئے جاسکتے ہیں ۱۲

سے علم نباتات کے محققین نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ایک ہی جنس کی نباتات میں باعتبار آب و ہوا کے جن تباہ ہوتا ہے۔ حالانکہ ان کا شروع ایک ہی وقت کے متعلق ہے صرف آب و ہوا کے اختلاف سے موجودہ فرق پڑ گیا ہے۔ چار اور آلوپنی اپنی جنس میں ایک ہی ہیں۔ لیکن امریکہ کے آلو اور ہندوستان کے آلو میں فرق ہے ۱۳

میدانی خطوں میں رہتی ہیں۔ ان کی ضرورتیں پہاڑی قوموں سے مختلف ہیں۔
 جیسے جیسے قومیں فردیت کی وجہ سے نقل مکان کر کے ادھر ادھر پھرتی پھرتی ہیں
 ایسی ہی وقتاً فوقتاً ان کے فروعی اجتماع میں بھی تبدیلی آتی رہی۔ یہاں تک کہ تبدیلیوں کو ایک قسم
 بمقابلہ دوسری قوم کے چند خصوصیات کی وجہ سے تمیز کی گئی۔ پہلے پہل شخصیت کی بنیاد
 رکھی گئی۔ زنان بعد خاندان بنتے گئے اور خاندانوں سے قومیں بنی شروع ہو گئیں اور قوموں
 کی تفریق سے مستقل طور پر مقام واد تیز قائم ہو گئی۔

جب یہاں تک تفریق ہو گئی تو ان کے تفاوت یا تجدید کی واسطے بمقدار دجعلنا
 شعوباً و قبائل لے کر ان کے درمیان باعتبار عادات اور شعائر کے ایک حد فاصل قائم
 ہوئی گئی۔ یہی حد فاصل ہے جو ایک قوم کو دوسری قوم سے خصوصیت اور تمیز دیتی ہے۔
 اور جس سے ہر فرد کے دل میں یہ خیال شگن ہو کہ میں فلاں قوم میں سے ہوں اور فلاں
 فلاں قوم میں سو مجھ فلاں قوم میں شامل ہو نیکاحی جدی حاصل ہو اور فلاں کو فلاں میں
 ان قومی خصوصیتوں میں یہاں تک استحکام ہوتا گیا کہ ان کے خلاف چلنا اُس قوم میں کر
 نکلنے کے برابر ہو گیا انہیں لوگوں یا انہیں افراد کو اس قوم میں سے ہونیکا شرف بخشا
 گیا۔ جن میں وہ خصوصیتیں پائی جاتی رہیں جو ان سے متعرا تھے وہ دوسری قوم میں

لے بعض محققین نے یہاں تک سخت دی ہو کر انکے نزدیک بالوں کا اختلاف ہی آپ ہوا ہی کے اختلاف کی وجہ
 سمجھا۔ اسی طرح ان کے خیال میں لباسوں کا مختلف ہونا ہی آپ ہوا اور فریاد کے تباہی کا ہی نتیجہ ہو۔ لباس کے
 اختراع میں بیشک ہر قوم کے ذائقہ کو بھی دخل ہو لیکن ضرورت نے بھی اس میں بہت کچھ حصہ لیا یا دخل دیا ہو جس طرح
 قوموں میں ایک نسبت ابتدائی پائی جاتی ہو اسی طرح لباس میں بھی ایک ابتدائی نسبت موجود ہو۔ انسان کا پہلا لباس رہنگی
 ہو اُس کو اگر تشرکس سوال پیدا ہو تشرکس خیال ہو انسان نے پہلے پہل ہاتھوں کو کام دیا پھر پتوں کو۔ پھر رفتہ رفتہ لباس
 کی تراش خراش کی گئی۔ اگر دنیا کی سب قوموں کے لباس جمع کر کے دیکھو جاویں تو با دنی غریبہ جو کچھ شکل سکھائے کہ قوموں
 کے شروع کی طرح لباس کی بنیاد بھی ایک ہی سلسلے سے پڑی ہو ہر قوم کا موجودہ لباس یہ تہ یا یہ شہادت دیتا ہو کہ میں
 کسی اہم قوم کو لباس ہو نکلا ہوں۔ رہنگی اور معمولی تشرکس مقابلہ میں شاید سب سے اول ننگی کو شرف لباس ملا۔ رفتہ رفتہ ننگی
 اصلاح پائی جاتی چھوڑی تہ بنک صورت میں آگئی۔ پھر چادر کاغیش چلا اور چادر کو دھوئی ننگی اور دھوئی کو پاجامہ

شمار ہونے لگے۔ اور انہیں شعائر اور خصوصیتوں کو ان قوموں کا شمار سمجھا گیا۔
 جس طرح ایک علم یا ایک فن دوسرے علم یا دوسرے فن کی بنیاد ہے اور ایک
 شاخ دوسری شاخ کی ابجد۔ اسی طرح ایک قوم دیگر کی شاخ یا شعبہ یا شاخ ہے جس طرح باوجود اس
 ترتیب اور اس نسبت کے علوم اور فنون کے آثار اور مختصات جدا گانہ ہیں اور اسی حالت میں
 ایک علم یا ایک فن اپنی حد میں قائم اور محدود رہ سکتا ہو کہ اُس کے مختصات اور آثار سے اُسے
 تمیز دی جاوے اسی طرح کوئی قوم اُس وقت تک قوم کہلانے کا حق نہیں رکھتی جب تک
 اُس میں اُس شاخ کی خصوصیتیں اور قومیت نہ پائی جائے۔ گو منطق اور فلسفے میں گو نہ نسبت
 ہے لیکن جب تک منطق باعتبار اصول منطق تمیز نہ دیا جاوے منطق نہیں ہو جو اصول
 موضوع منطق اور فلسفے کے باہر عملی تفریق کرتے ہیں۔ انکا وجود بہر حال فردی اور لادبی ہو
 اس بحث سے نتیجہ نکلا کہ۔

(الف)۔ اس وقت تک کوئی قوم قوم کہلانے کا استحقاق نہیں کہتی ہو جب تک اُس
 میں قومیت کی خصوصیتیں نہ پائی جاویں۔

(ب) جس قوم میں قومی خصوصیتیں نہ پائی جاویں وہ قوم نہیں ہے۔ بلکہ ایک مجموعہ
 افراد ہے جس طرح دنیا میں افراد پائے جاتے ہیں۔

(ج) ایک قوم سے چند افراد انسانی کا مجموعہ مراد ہے جب اُس مجموعے میں قومیت کی
 خصوصیتیں پائی جاویں جس سے انکو تمیز دیا جاسکے تو کما جاوے گا کہ اُن افراد میں قومیت موجود ہے۔

بقدر حاشیہ صفحہ ۱۵۸۔ کا وجود نکلا اور باجماع کسی نہ کسی وقت تیلون بن گئی۔ اس طرح ٹوپی اور پگڑی یا علم کی جیسی ظہور میں
 آئی۔ اور اس طرح داسٹ یا صدی کوڑوں اور قیصوں کی فوج آگئی اور دن بدن ان میں ہی طرح طرح کی اختراعیں اور ایجادیں
 ہوتی گئیں۔ انسان پہلو ٹنگا پاؤں پھر تو تھی۔ ضرورت نے سمجھا دیا کہ پاؤں کے نیچے کچھ کچھ لٹکا چاہئے تاکہ پہلو پہلو چلنے کی صورت میں
 کوئی جوتا استعمال کیا گیا ہو گا اس کو ہوتی تو مختلف اقسام کو جوتے اور بوت شوز بنائی گئے۔ لباس کا شروع شروع میں ایک شکل ایک ہی سیٹ
 اور وضع سے ترقی پاتی جاتا اس لئے کہ ہر کسے کو لباس کا شروع ہی ایک ہی تھا۔ اگر ایک شروع نہ مانا جاوے تو ساری دنیا کی لباس
 میں یکجہ گشت اور اتحادی نسبت کا موجود ہونا کوئی سخن نہیں کہتا۔ یہ اتحادی نسبت مرعفاں اور کاشت ہو کر ان لباس کا شروع ایک تھا۔
 ملے ہر انسان و غنا انسان ہو لیکن ہر انسان شمع اور نصیب نہیں ہو سکتا۔ شجاعت اور فصاحت دو جدا گانہ خاصے ہیں

قوم ایک ڈھانچہ یا ایک جسم کو اور قومیت ایک روح یا جان کوئی ڈھانچہ یا کوئی جسم روح اور جان کے بغیر زندہ نہیں کہا جاسکتا۔ اسی طرح کوئی قوم بغیر جوش قومیت کے زندہ قوم نہیں کہی جاسکتی۔ جو خصوصیتیں ایک قوم کو دوسری قوم کو تیز دیتی ہیں وہ وہ حال کو خالی نہیں ہیں۔ (۱) یا تو وہ ایسی خصوصیتیں ہیں جن سے ایک قوم دوسری قوم کے مقابلے میں محض بالماظ عوارض تیز دی جاتی ہے۔

(۲) یا ایسی خصوصیتیں ہیں جن سے ایک قوم دوسری قوم کے مقابلے میں باعتبار ملزومات تیز دی گئی ہے۔

عارضی خصوصیتوں کے اندر ضرورتاً تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ اور ایسی عارضی تبدیلی صلیت یا حقیقت الامر میں کوئی فرق یا کوئی انقلاب نہیں آتا ہے۔ لیکن ملزومات کی تبدیلی سراسر خاصو میں ضعف یا تبدیلی آنے کا اندیشہ ہے۔ جسے دوسرے الفاظ میں۔ قومیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

چپ یہ کہا جاتا ہے کہ ظان قوم پر او بار پڑ گیا یا ظاں قوم بگڑ گئی۔ تو اُس کا ہمیشہ مفہوم نہیں ہوتا کہ وہ قوم دنیا کے طبقے سے ہی اٹھ گئی ہے۔ یا اُس کا کوئی ذہنی باقی نہیں رہا ہے بلکہ یہ مطلب ہوتا ہے کہ بدقسمتی سے اُس قوم کے اندر مادہ قومیت ہ نہیں رہا ہے یعنی وہ جوش قومیت نہیں رہا ہے جس سے قومیت کی بنیاد پڑتی ہے اور جس سے ایک قوم بمقابلہ دوسری قوم کے تیز دی جاتی ہے۔ تو میں کب بگڑتی ہیں اور اُن کے عروج میں کب فرق آتا ہے جب اُن میں مادہ یا جوش قومیت نہیں رہتا ہو یا اُس میں ضعف آ جاتا ہے۔ یہ کہنا کہ قوم بگڑتی ہے وہ کبھی نہیں بنتی۔ تاہم رخ کے خلاف جانا ہو اور نیز قدرت تو انہیں سے انحراف کرنا تاہم نہیں شاہد ہیں اور قانون قدرت گواہ۔ تو میں بنتی بھی ہیں۔ اور بگڑتی بھی ہیں اور بگڑنے کے بعد بن بھی جاتی ہیں۔

بقدر تاثیر صفحہ ۱۵۔ یہ خالصہ کچھ تو طبیعت ہوتے ہیں اور کچھ انہیں قیہی دیکھائی ہے۔ اسی طرح ہر شخص ایک قوم میں داخل ہے لیکن جب تک اس میں جوش قومیت نہ ہوگا۔ تب تک اس کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں مادہ قومیت یا جوش قومیت بھی موجود ہے اور اُسے اُس سے بھی کوئی نسبت نہیں ہے ۱۲

تشرل اقوام کے باعث مختلف ہوتے ہیں محققوں نے قوموں کے اسباب تشرل پر دلچسپ بحثیں کی ہیں۔ ان سب کا خلاصہ یہ کہ جو قوم قومیت چھوڑ دیتی ہو یا اس سے دور جا پڑتی ہے وہ مرده ہو جاتی ہو اس میں مردہ جوش نکل جاتا ہو جسے دوسرے الفاظ میں قومی غیرت کہا جاتا ہے۔ غیرت سے وہ طریقہ یا وہ طریق عمل مراد ہے جس سے ایک خصوصیت کے قائم رکھنے کی کوشش کی جاتی ہو ایک طاقت یا ایک شلخ کو دوسری طاقت یا شلخ کی تمیز دیتی ہو۔ جو قوم تشرل ہو اس پر لازم ہو کہ دوسری ترقی یافتہ قوم کے نقش قدم پر چلے اور پیا زمانہ کے مطابق ترقی کرے اور وہ وسائل اور ذرائع فراخ دلی سے اختیار کئے جاویں جو موجود ترقی میں۔ لیکن اس کے ساتھ قومیت یا جوش قومیت، انہماک قومیت سے دست بردا ہوتے جانا ایک ایسے گڑھے میں پنے تئیں کرنا ہے جو اپنی عمیق دیر میں پہلے ہی صد ہا قومیں ڈبو چکا ہے۔

جب کبھی زمانہ اصلاح کا جوش بھیلے گا تو یہ کہ وہ ملی طبیعت میں ریاضتیں کی انگلیں پیدا ہوتی ہیں اور ہر شخص اپنی بساط کے موافق اس میں حصہ لینا ہی تعلیم یافتہوں اور سنجیدہ لوگوں میں ہی یہ انگ یا یہ جوش نہیں ہوتا۔ جاہلوں انسانا تعلیم یافتہوں میں بھی اس کا اثر پایا جاتا ہے۔ فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ سنہ لوگ نئی تجویزات کے مطابق کام کرتے ہیں اور پتہ اسنے دیرینہ اصولوں پر جو لوگ دیرینہ اصولوں کے معاون یا دلدادہ ہیں دراصل وہ بھی اپنی رائے کے مطابق ایک اصلاح کرتے ہیں۔ ان دونوں حالتوں میں ہی غلطی اور بہی لغزش زیادہ تر گرفت کے قابل ہے جسے قومیت کی غلطی یا اس کا برا استعمال کہا جاتا ہے۔

لے بعض قوموں کے جوش قومیت کے قوم کو ذات کے مفہوم میں متزلزل کے قومی تفریق سے اور بی نقصان اٹھایا قومی مزاج اعتبار قومیت کے مقابلے لازمی ہو لیکن قومی تجویزات کو مضوں میں سخت نقصان سا ہے۔ بینکلیا کہ قوم یا ایک نسلوں اور ایک نسل کے اعتبار شرف ذاتی یا علو عمل کے متنازع ہوا جاسکتا ہو۔ لیکن اسے یہ اصول نہیں فرما دیا جاسکتا جس حیثیت افراد یہ کہنا کہ شرف و افضلیت انجاست بعض حالات میں درست ہے، بعض عام درست نہیں ہے۔ سن حیثیت المجموعہ قومیت کا ترک کر دینا اور جوش قومیت سے انحراف کرنا اپنی باتوں میں، قوم اور اپنی اغراض قومی کو برباد کر دینا ہو۔ ہتھار ذاتی اور شے ہے اور ہتھار قومیت شے دیگر ۱۲

طبیعیاتیں کبھی کبھی اصلاح کے جوش میں اُن راہوں کو نکل جاتی ہیں جن قومیت یا جوش قومیت کے آثار فرمایا معدوم دکھائی دیتے ہیں۔ گویا یہی طبیعیاتیں اور ایسے لوگ بعض ترقیات کے مالک ہو جاتے ہوں۔ لیکن چونکہ ان میں قومی جوش یا قومی خصوصیت مفقود ہوتی ہے۔ اور محض ایک نمائشی سماں ہوتا ہے۔ اس لئے انکا وہ جزوی عروج یا ترقی بجا کر مسود ہونے کے مضطر پڑتا ہے۔ کوئی قوم دوسری ترقی یافتہ قوم میں مل جائے سے یا اُن کے آثار اور خصوصیتوں کے قبول کرنے سے قوم نہیں بن سکتی۔ یا اپنی قومیت عزت کے ساتھ قائم نہیں رکھ سکتی جب تک کہ اس میں اپنی قومیت کی خصوصیتیں اور آثار نہ پائے جائیں۔

یورپ کی قومیں اس زمانہ میں بیشک عرش ترقی یافتہ ہیں لیکن دوسری قومیں اُن کی قومیت اور خصوصیات قومیت میں محو اور منتشر ہو کر ایک قوم نہیں کہلا سکتی ہیں ترقی یافتہ قوموں کے خیالات اور فضائل کا کتب ہونا اچھی عادت اور اچھا طریقہ ہے لیکن اپنی قومیت یا جوش قومیت سے سحر اور خالی ہو جانا اپنی قوم کا خون کر دینا ہے پہلی قومیت صرف دوہمت سے ٹوٹ جاتی ہے۔

(الف) بذریعہ انتقال خون۔

(ب) بذریعہ تبدیل مذہب۔

دوسری قوم ہیں جا کر یا شامل ہو کر شادی نکاح رشتہ داری پیدا کر کے اُن ہیں ہمیشہ کے واسطے مل جانا کسی نہ کسی وقت پہلی قومیت کو توڑ دیتا ہے۔ مگر یہ حالت بھی افراد کو خاص ہے۔ نہ کہ مجموعہ افراد سے اور اس حالت میں بھی مدتوں تک پہلا دارغ نہیں مٹتا جب کبھی تحقیق ہوتی ہے کہ پہلی قومیت جھلکے سے ہی جاتی ہے۔

لے ہم ان خصوصیتوں اور آثار کا کسی دوسرے موقعہ پر ذکر کریں گے۔ جنہیں کسی ایک قوم کے مقابلے میں قومی آثار یا قومی خصوصیتیں کہا جاسکتا ہے ۱۲

۱۳ جو لوگ یہ کوشش کرتے ہیں کہ دوسری قومیت میں مل جائیں یا اپنی شاع کو ترقی دیں وہ کبھی کامیاب نہیں ہو سکتے کیونکہ ترقی یافتہ قوم ترقی یافتہ قوم کے لئے پہلی قومیت ہی رہیں سکتی۔ اُس میں یہ طاقت تو ہے کہ ایسے چند افراد کو اپنے آپ میں شامل کر لے۔ لیکن یہ ہونا مشکل ہے کہ ان افراد کی خاطر دوسری قوم کی قومیت ہو جائے ۱۴۔

تبدیل مذہب سو بھی پہلی قومیت ٹوٹ جاتی ہو۔ مذہب بھی ایک ایسی طاقت ہو جو خاصہ قومیت پر بالخصوص غالب آتی ہے اور اُس کے کل اخرا میں حلول کر کے اُسے اپنے رنگ پر لے آتی ہو۔ تو میں قوموں سے صدیوں لڑتی بھڑتی رہیں لیکن جب ایک قوم یا دوسری قوم کا مذہب قبول کر لیا تو اُن میں سے ایک قوم کی قومیت نکلی ہو گئی۔ بالنتیجہ ایک نئی قوم بن گئی۔

جن قوموں نے تنزل میں ہو کر ترقی پائی اور عروج حاصل کیا ہو اور زمینیں لیا میریشن کی ضرورت پیش آتی ہو اُن کا ہمیشہ یہ اصول رہا ہو کہ باوجود سب قسم کی فتوحات اور اکتساب کے اپنی قومی خصوصیتوں اور قومیت کو نہ چھوڑا جاوے۔ یہی اصول اور یہی معاہدہ تھا۔ جو ان قوموں کی مستقل حرمت اور عزت کا باعث ہوا ہے۔ ہر طاقت یا ہر وجود میں ایک ایسی خواہش موجود ہو جسے اُن کہا جاتا ہے اُس اُن سے ہی اُس طاقت یا وجود کی وقعت اور حرمت ہوتی ہے۔ قومی خصوصیتوں اور قومیت کو قائم رکھنا دراصل اس اُن کو قائم کرنا ہے جو رفاہ یا جو مصلح یا مجدداً حیاتیا جات قومیت سے گریز کرتا اور اس سے متعرض ہو وہ اپنے تئیں کیا دیگر افراد کو بھی ایک تہلکہ میں ڈالتا ہے۔ اگر یہ خواہش اور یہ آرزو ہو کہ ایک قوم کو دوسری قوم کے مقابلے میں عزت دی جاوے تو قومیت سے استحراف یا اغراض ایک گناہِ کبیرہ سمجھا جاوے۔

لے باوجود اس کے کہ مذہبی طاقت بسا اوقات قومیت یا جوش قومیت پر غالب آتی ہو پھر بھی تاریخی واقعات ثابت ہیں کہ قومیت کا رنگ بعض اوقات دوسروں میں نہیں لیا یا ساری پور پختہ میں ایک ہی مذہب کسی قوم میں نہیں پھیل سکتا۔ قومیت کو جو ہر جگہ پھیل چکا ہے مارتے میں یویشن مذہب کے اعتبار کو دوسری دین کی جوت و جدید عہد نامے کے مصدق اور نام لیا ہیں اور دیگر یویشن صیائیوں کو کم نہ لیا لیکن دیکھو تو ان میں ہی تفریق قومیت کا جلوہ یا ساں کسی رنگ میں موجود ہے جو پھر کسی طرح کہا جاسکتا ہے کہ دوسری غیر مذہبی قومیں ان قوم کی قومیت کی داشت بن جاوے گی۔ یہ نظریں اس امر کا بدیہی ثبوت ہیں کہ قومیت بہت مشکل ہے۔ دوسری قومیں جو اُن جب فضائل قومی کو ترک کیا جاوے تو فرق ضرور آجاتا ہے۔

لے دنیا میں ہر شے کی طاقت اور حرمت ایک نسبت رکھتی ہے نسبت کا توڑنا اور اس سے اعراض خود اپنی نسبتیں رکھ کر کرنا اور توڑنا ہے۔ جب ہم کسی نسبت قائم نہ رہے نہیں کہا جاسکتا کہ ایسی قوم یہ حیثیت قومیت کو ایک قوم ہی

اس بات کا فیصلہ کر کسی قوم کی قومی حیثیتیں کیا ہیں اور قومیت کیا یا کیا ہونی چاہیے مخفی اور ستر نہیں۔ جن خصائص اور جن خصوصیتوں اور شعائر کی وجہ سے ترقی کے گذشتہ زمانوں میں کوئی قوم شناخت کی جاتی اور عزت دی جاتی رہی ہو۔ وہی شعائر اب بھی اس کی خصوصیات میں داخل ہیں اور قومیت کے اجراء کے لئے لازمی ہیں ایک اصول ہو جو جس شخصیت کے قائم رکھنے کے لئے سد سکندری کا کام دیتا ہو۔ کوئی قوم اُس وقت تک حقیقی صلاح اور فلاح کی مالک نہیں ہو سکتی جب تک اس میں جو شخصیت نہ ہو جو شخصیت اُس وقت تک نہیں پیدا ہو سکتا جب تک قومی خصوصیتیں زندہ اور موجودہ نہ ہوں۔ خصوصیات قومی کیا ہیں۔ ایک قومی جھنڈا یا قومی نشان۔ جس کا کوئی نشان اور کوئی تیز می خصوصیت نہیں ہو وہ قوم مردہ ہو۔ ہر مقام ہر زمانے میں اپنے ہی نشان سے شناخت کی اور عزت دی جاتی ہو اور شناخت کی جانی چاہئے۔ چاہے کوئی کتنی ہی ترقی کر لے اور کیسے ہی عروج پر پہنچ جاوے جب تک وہ اپنے نشان کے نیچے نہیں آئیگا اُسے اُس قوم میں سے نہیں کہا جاوے گا عرف تعلیم یافتہ۔ مذہب امیر بادشاہ خود مختار ہو جانا خوشی کا موجب نہیں۔ خوشی کا موجب اور عزت کا باعث کیا ہے۔

قومیت کا حامی ہونا قومیت کو قائم رکھنا قومیت کو نباہنا۔

جس قوم یا جس قوم کے افراد میں یہ خصوصیات نہیں ہیں وہ ایک قوم کے برائے نام افراد ہیں۔ ان میں قومیت اور قومیت کا جو شخص نہیں ہے۔ لوگ شخصیت کے قائم اور باقی رکھنے یا نباہنے میں کوشاں رہتے ہیں۔ لیکن جب قومیت کے مرحلے پر پہنچتے ہیں تو انہیں یہ قاعدہ یاد نہیں رہتا جس طرح شخصیت بغیر خصوصیات شخصیت کے قائم نہیں رہ سکتی۔ اسی طرح قومیت کا بھی بغیر خصوصیات قومیت کے باقی یا قائم رہنا مشکل ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۶۲۔ جن قوموں میں قومیت ایک فرض نہیں بھی جاتی ہو اور جو اپنی قومیت کے دلدادہ یا فداویٰ ہیں ان کی نگاہوں میں بھی ایسے قوم فروش یا قومیت شکن لوگ عزت اور وقعت کی نگاہوں کو نہیں دیکھ جاسکتے گو کہ وہ زبان حال سے اس کی انتابت ایسے لوگوں سے کچھ قلیل و قال نہ کریں ۱۲

منہ زہار آئے غافل نے خود قدم بیروں
کہ ریزہ خونِ خودِ صید ہے کہ آید باز نرم بیروں

کہاوت

جس طرح کسی ملک کی پرانی عمارتوں - کھنڈرات - سے اُس ملک کے تاریخی حالات پر روشنی پڑتی ہے اسی طرح ایک ملک یا ایک قوم کے قصے کہانیوں - نظم و نثر اور ضرب الاشغال یا کہانوں سے سوشل اور اخلاقی حالتوں یا کیفیات کا علم حاصل ہوتا ہے۔

جیسے ماہراں آثارِ صنایع پرانی تصویروں - اصرام - نقشوں سے گذشتہ قوموں کے معاشی اور معاشرتی امور کا استدلال کرتے ہیں ایسے ہی قصص - ملفوظات سے ایک ملک یا ایک قوم کے خیالات کا موازنہ ہو سکتا ہے کوئی قوم اور کسی قوم کی زبان خیالات کے متوجہ اور ذخیرہ ملفوظات سے خالی نہیں ہے ۔

جو قوانین علمی ذخائر کے اعتبار سے سربراہِ درہ اور شائستہ ہیں جبکی نوعی زبانیں قواعد و ضوابط مرتبہ کی وجہ سے شستہ اور فصیح و بلیغ شمار ہوتی ہیں اُن میں ہر ایک قسم کے ملفوظات کو ایک ترتیب سے دکھایا گیا ہے اور اُن کو ہر ایک فن کے متعلقات کے لحاظ سے ایک علمی سرمایہ سمجھا جاتا ہے لیکن جن ملکوں یا جن قوموں کی زبانیں ابھی تولیدہ اور پریشان حالت میں ہیں اُن کی وہ باتیں پادہ ملفوظات جنہیں علمی سرمایہ ہونے کا حق حاصل ہے اور جو سوشل اور اخلاقی ضرورتوں کا جزو اعظم شمار ہو سکتی ہیں اُسی طرح کس مہر سی کی حالت میں ہیں کہ جیسے اُن کی زبان ایک شائستہ گھر میں اگر چند معمولی چیزیں بھی شائستگی سے رکھی ہوں تو بھلی

معلوم ہوتی ہیں لیکن ایک ناشائستہ گمراہیں جدا چھی اور قیمتی چیزوں کا بے ترتیبی سے پایا جانا نظروں میں خوبی پیدا نہیں کر سکتا +

جب کسی زبان میں علمی مضامین کا ذخیرہ جمع ہونا شروع ہوتا ہے تو اس وقت اگرچہ دیگر زبانوں سے بھی بہت مدد لی جاتی ہے لیکن اپنے ذخیروں میں سے بھی بہت کچھ لینا پڑتا ہے تا وقتیکہ قوم کو اپنی قومی زبان کے شائستہ اور وسیع بنانے کی فکر نہ ہو اس وقت تک اُن علمی مضامین اور ملفوظات پر عبور نہیں ہوتا +

جیسے ہر ایک ملک اور ہر ایک قوم کی تاریخی حالت جدا گانہ ہے ایسے ہی ہر ایک قوم کے سوشل یا اخلاقی مضامین کا طرز استدلال یا طرز بیان جدا گانہ ہے + کسی زبان میں علمی یا اخلاقی مضامین کا ذخیرہ صرف فلاسفوں یا عالموں کی کوششوں اور محنتوں کا ہی نتیجہ نہیں ہوتا یا یوں کہو کہ تمام علمی یا اخلاقی اور حاشرتی مضامین محض فلاسفوں اور حکیموں کی ہی جدت طبع کا اثر نہیں ہیں ان میں بہت کچھ اون طبائخ کی کمائی اور اُن اذنان کا اندوختہ بھی ہے کہ جنہیں دنیا جاہل اور وحشی کہتی ہے +

صرف فرق اتنا ہے کہ اہل علم جاہلوں کے تجربوں - خیالات کو ایک ضابطہ اور ایک ترتیب کی صورت میں لاکر پیش کر دیتے ہیں اور جاہل ایسا نہیں کر سکتے۔ ایک جاہل جو علم عروض و قوافی سے ناواقف ہے شاعر ہو سکتا ہے - یعنی اپنے خیالات کو شاعر کی حیثیت سے ایک بد صورت حالت میں پیش کر سکتا ہے گو اس میں بندش کی خوبی - تلازمات کی پابندی اور سلاست بیان نہ ہوگی مگر خیال کا اظہار ضرور ہو جائے گا +

ایک منطقی ایک واقعہ کو بہ شرط کلیہ و جزویہ و قضایا کے موجد بیان کرتا ہے اور اُس کو ایک علمی طریقہ سمجھا جاتا ہے لیکن اُسی واقعہ کو جب ایک جاہل بلا شرط و منطقہ بیان کرتا ہے - تو اُس کو علمی دائرہ سے خارج رکھتے ہیں - ثابت ہوا کہ علمی

مضامین کا جزو اعظم ایک ترتیب اور انضباط دلائل ہے +
 خیالات کا اظہار۔ نقوش۔ اشارات۔ تصاویر۔ حروف۔ الفاظ۔ نثر۔ نظم۔ شعر۔
 راگ۔ گیت۔ دوہرا۔ کبت۔ ضرب المثل۔ اور کماوت کے ذریعہ سے کیا جاتا ہے۔
 ان طریقوں میں سے بعض طریقے علمی دائروں میں منتقل ہو گئے ہیں اور بعض غیر
 علمی شمار کئے جاتے ہیں۔

جن طریقوں کو علمی دائروں سے خارج سمجھا جاتا ہے وہ بھی دراصل علمی ہیں
 کیونکہ ان کی بنیاد بھی علمی طریقوں پر ہی رکھی گئی ہے اور ان میں بھی وہی خاصہ موجود ہے
 اثر پایا جاتا ہے کہ جو دیگر علمی طریقوں میں ہے۔

جس طرح نثر کے مقابلہ میں نظم کی ضرورت ہے اسی طرح کماوت کا وجود بھی
 ضرورتاً وجود میں لایا گیا ہے۔ جب نوع انسان نے اپنے ارد گرد اور پس و پیش بہت سی
 واقعات کے وقوع اور معاملات کے ظہور نتائج کو دیکھا تو اس وقت خلاصتا جن جن
 امور کو ایک خاص ترتیب میں بیان کیا گیا اس نظر سے کہ لوگ اُن پر غور اور توجہ کریں
 اُن کا نام کماوت رکھا گیا ایک شخص نے خود اپنی ذات کے مقابلہ میں ایک بات
 کا تجربہ یا آنائش کی یا کسی اور کی بابت سنایا دیکھا اور اسکو کسی دوسرے وقت میں
 نظیر سنایا یا پیشمن کیا دیا تو وہ ایک ضرب المثل یا کماوت ہے۔ کماوت کا فلسفہ
 یہ ہے کہ لوگ ایک مجرب یا آزمودہ واقعہ اور ایک معقول نظیر کے ذریعہ سے تادیب
 یا تنبیہ یا ایک علم مزید اور توقف لازمی حاصل کریں اور اُن کے واسطے تمہات معاشرتی
 میں ایک ذریعہ بصیرت ہو۔

علمی مباحثات میں جن امور کو بقید حکما قال فلاں یا بقول فلاں بیان کیا
 جاتا ہے اور اُن احوال کو سنداً پیش کرتے ہیں وہ بھی ایک قسم کی کماوتیں ہی ہوتی
 ہیں۔ صرف فرق یہ ہے کہ انکو علمی دائروں میں معرض بیان میں لاتے ہیں اور
 ضرب المثل عام طور پر صداقت کے پیرائے میں بیان اور قبول کی جاتی ہیں۔
 ہمارے ہاتھ میں کوئی ایسی تاریخ نہیں جس سے ہم یہ بیان کر سکیں کہ فلاں

نمانہ میں کماوت کی بنیاد رکھی گئی یا ظان شخص اس کا موجود تھا۔ اس حالت میں ہمیں یہی کہنا پڑیگا کہ انسان کی پیدائش کے ساتھ ہی اس کی پیدائش بھی ہے یا یوں کہ لو کہ جب سے انسان کی گردن پر معاشرت کا جوار کما گیا ہے تب سے اس کا وجود بھی ہوا۔

پرانے عہد نامہ توریت میں حضرت سلیمان کے ضرب الامثال ایک مشہور ضرب الامثال ہیں۔ گو انکو علمی طریقوں سے پیش کیا گیا ہے مگر اُن سے اس قدر تہ لگ سکتا ہو کہ یہ طریقہ بدوردنیا سے ہی اختیار کیا گیا ہے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کماوت کا وجود اور کماوت کی ضرورت شعری ضرورت سے بھی پہلے محسوس کی گئی تھی۔

شعری ضرورت اسوقت محسوس ہوئی ہے کہ جب قوموں کو زبان کے درست کرنے اور خیالات کے ایجاز و ایضاح کا خیال پیدا ہوا اور یہ حالت شعری اسوقت شروع ہوئی تھی کہ جب علمی طریقوں کی کافی اشاعت ہوتی جاتی تھی بہر حال یہ ماننا پڑیگا کہ کماوت کا وجود شعر سے پہلے تھا۔

قریباً ہر ایک زبان میں کچھ نہ کچھ کماوتیں پائی جاتی ہیں اسلی وجہ یہ کہ ہر ایک ملک اور ہر ایک قوم میں عموماً ایسے واقعات پائے جاسکتے ہیں کہ جن پر کماوتوں کی بنیاد ہے یا جن سے کماوتیں بنائی جاتی ہیں اور دوسرے یہ کہ شعر کی طرح چونکہ کماوت کے واسطے زیادہ ترقی و ادب پانہدیاں نہیں ہیں اسواسطے اکی تدوین اور ترتیب چنداں مشکل نہ تھی۔

یہ تعجب ہے کہ اگر چند ملکوں یا چند زبانوں کی کماوتیں جمع کی جائیں تو اُن میں سے اکثر کماوتیں باعتبار اپنے مضامین کے متحد پائی جاتی ہیں بعض ایسی مرادف ہوتی ہیں کہ بادی النظر میں یہ کہنا پڑتا ہے کہ گویا ایک ہی قائل کی کسی ہوتی ہیں۔ یا یہ کہ ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ ہو گیا ہے۔ جماننگ خیال کیا گیا ہو۔ اس اتحاد یا اتصال کے وجوہات حسب ذیل ہو سکتے ہیں۔

(الف) چونکہ انسان کے خیالات کا رجوع طبعاً ایک ہی سلسلہ سے مربوط ہے اور

بلحاظ اس کے مدنی الطبع ہونے کے تقریباً اصول خیالات کا ماخذ ایک ہی ہے
اس واسطے کہاوتیں بھی متحد ہیں۔

ب۔ بددنیائیں چونکہ انسانی جماعتیں زیادہ تر متحد خیالات رکھتی تھیں اس واسطے
اُس اتحاد کی بدولت یہ اتحاد بھی چلا آتا ہے۔

ج۔ تبادلہ خیالات کے ذریعہ سے اس اتحاد کی بنیاد شاید قائم ہو چکی ہو۔

د۔ چونکہ حقیقی کا وجود ہر ایک ملک اور ہر ایک قوم میں یکساں ہی پایا جاتا ہے۔
اور معاشرتی اغراض اصولاً ہر ملک اور ہر قوم میں متحد الحالت میں اس واسطے یہ کہنا چاہیے
کہ عموماً وہ کہاوتیں جو حقیقی یا معاشرتی مسلمات سے وابستہ ہیں۔ ہر ایک ملک اور
ہر ایک قوم میں ایک ہی طریق سے بیان کی جاتی ہیں اور ایک ہی اصول پر اُن کو
تسلیم کیا گیا ہے۔

ر۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایسی کہاوتوں میں توارد ہو گیا ہے کیونکہ توارد
خیالات ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔ اور اس سے عموماً اتحادی حالت پائی جاتی ہے۔
غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کہاوتوں کا تداول اور اشاعت زیادہ تر
اُن جماعتوں میں ہے کہ جو عام جماعتیں شمار ہوتی ہیں اور جنہیں علمی باتوں سے نسبتاً
کم تعلق ہے اور سب سے بڑھ کر کہاوتوں کا استعمال مستورات میں پایا جاتا ہے اور اکثر
کہاوتیں عورتوں کی زبانی کہی گئی ہیں۔ ابھی تک کوئی ٹھیک وجہ نہیں معلوم ہوئی۔
کہ عورتوں کی طبائع کو کہاوتوں سے کیوں ایسی مناسبت ہے اور کیا وجہ ہے کہ
مستورات کی زبان پر بقایا مردوں کے کہاوتی الفاظ زیادہ تر سہولت سے اطلاق
پاتے ہیں۔ اگر ایک مجلس میں بیس مرد اور پانچ عورتیں محفل الطبع گفتگو کریں یا کسی
امر پر بحث ہو تو مرد و سودا لائل کے پیچھے شاید ایک کہاوت بھی بیان نہیں کریں لیکن
عورتیں پانچ باتوں میں ایک ضرباً مثل تو ضرور کہ جاوینگی۔

بحث۔ لڑائی۔ مکالمات کے وقت عورتوں کی زبان سے بیسیوں کہاوتیں
سننے میں آتی ہیں اور طرفہ کو وہ سب ٹھیک موقع اور محل بولی اور کہی جاتی ہیں۔

جس طرح شرا و نظم یا اعتبار واقعہ اور حقیقت کے یا ایک کلام اور ایک جملہ بلحاظ اپنے الفاظ کے کچھ نہ کچھ اثر رکھتا ہے۔ اسی طرح کماوت بھی ایک اثر رکھتی ہے۔ جیسے کل اشعار یکساں اثر نہیں رکھتے ہیں ایسے ہی کل کماوتیں بھی ایک ہی قسم کے اثر کے تابع نہیں ہوتیں۔

کماوت کا اطلاق عموماً اس وقت ہوتا ہے کہ جب ایک موجودہ واقعہ کو ایک نظیر یا ایک وقوعی دلیل سے ثابت کرتا ہو یا یوں کہو کہ کماوت اکثر اوقات بجائے خود ایک وقوعی دلیل اور ایک مثبتہ نظیر ہوتی ہے۔

ممکن ہے کہ اکثر کماوتیں باعتبار اپنے مضامین کے غلط ثابت ہوں اور ان کا بصدق مفقود ہو۔ لیکن یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ ان کا اکثر حصہ واقعاتی اثروں سے ملو ہوتا ہے۔

جب کوئی کماوت پیش کی جاتی ہو تو سننے والوں کو اس طرف توجہ ضرور ہوتی ہو اور سامعین سمجھتے ہیں کہ اُنکے سامنے ایک وقوعی نظیر پیش کی گئی ہے۔

نظم اور شعر میں فرضی واقعات بھی باندھے جاتے ہیں اور وہ سال بھی دکھایا جاتا ہے کہ جو شاعر کے خیال میں مرتسم ہو رہا ہے۔ اُن واقعات کو بھی لیا جاتا ہے کہ جنطی اور وہی ہیں۔ اُن مضامین پر بھی بحث کی جاتی ہے کہ جن کا وجود محض خیالی طور پر تسلیم کیا گیا ہے یا جن میں حرف تلازمات کی بھرمار ہے۔ مبالغہ اور مجاز و اختصار سے بھی کام لیا جاتا ہے۔

لیکن کماوت میں عموماً یہ سب باتیں اور سب تعلیلات مفقود ہوتی ہیں۔ کماوت کا وجود صرف انہیں واقعات پر مبنی ہوتا ہے کہ جن کا وقوع یا حدوث از روئے واقعات ہو چکا ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ شعریا کوئی دلچسپ نظم شاعر یا ناظم کی خوبی طبع اور حسن ذہن کا اثر لئے ہوئے ہوتا ہے بلکہ کماوت کے غضب کا اثر کرتی اور سکھ جاتی ہے اور شاعر کی جودت طبع حسن مضمون اور خوبی بیان سے بے درد اور روکھی پسیمی طبیعتوں کو بھی اپنے راہ پر لے آتی ہے۔ لیکن جن بندشوں اور جن تلازمات

عزت اور بڑائی کی نگاہوں سے نزدیک ہیں۔

نیکلی اور بُرائی دونوں متوازی ہا عمل ہیں۔ اگر بُرائی کا اعلان منفعت عام کے لئے کیا جانا ضروری ہے تو کیا وجہ ہے کہ نیکلی کا اعلان دوسرے کی تحریک اور تحریک کے واسطے نہ کیا جائے۔ تاکہ انہیں سے اور افراد بھی اسی حوصلہ اور اسی ہمت کے پیدا ہو کر مخلوق کی بھلائی اور ہمدردی کا موجب یا سہارا ہوں۔ جس مقام اور جس ملک میں نیکلی کی قیمت نہیں پڑتی یعنی عام طور پر اس کا واجبی الفاظ میں اعلان نہیں ہوتا۔ وہاں نیکلی کی مثالیں دن بدن کم ہوتی جاتی ہیں۔ یا ان میں وہ زور اور وہ کشش نہیں رہتی جو ان کے فروغ عام کا موجب ہے۔ ایشیائی اقوام میں نیکیاں کیجاتی ہیں اور اکثر افراد خاص خاص فرائض ادا کرنے میں امتیاز رکھتے ہیں۔ جیسے اور شاہنشاہتوں میں ایسے لوگ موجود ہیں۔ ایسے ہی ہمارے ممالک میں بھی انکی کمی نہیں۔ لیکن جس طریق سے انہیں اور شہنشاہتوں میں عزت کی نگاہوں سے تمثیلی طور پر دیکھا جاتا ہے۔ اس طرح بیان رواج نہیں جیسا کہ نیکلی کو کرنا لاغقرہ۔ نیکلی کن بدیا انداز پر عمل کرتا ہے ایسے ہی یہاں کی عام مخلوق بھی نیکلی کو نظر انداز کر نیکلی عادی ہے جس کا اثر نگاہ نیکلی کی قیمت کم کرتا جاتا ہے۔ اور لوگ فرائض سے سبکدوش ہوتے جاتے ہیں۔ انسان تمثیلی طور پر جیسے نصیحت پذیر ہوتا ہے۔ ایسے کسی دوسرے طریق سے نہیں۔ تذکرے۔ سوانح عمریاں۔ بالخصوص اسی غرض سے لکھے جاتے ہیں کہ لوگ انکے نقش قدم پر چلیں۔ اور ساتھ کے ساتھ اور ذخیرہ ہوتا جائے۔

یہ افسوس ہے کہ ہمارے ملک میں اس کا قابل تائش رواج نہیں ہے۔ اسکے وجہ مندرجہ ذیل حالتوں سے باہر نہیں ہیں۔

(الف) لوگ ہمیشہ نسبتی معیار سے نیکلی اور بُرائی کی قیمت کرتے ہیں۔

(ب) خاص خاص درجے کی نیکیاں ہی فوٹس میں لائی جاتی ہیں۔

(ج) مخلوق عامہ جو کچھ کر رہی ہے وہ نظر انداز کیا جاتا ہے۔ یہی فروگزاشتیں

ہیں جو تمثیلی مجموعہ کی تکمیل میں حاسن ہیں۔ بقول ایک شخص کے یہاں کے لوگوں کی
نقاد نگاہیں ہمیشہ چونہ گچ قدوں پر پڑتی ہیں۔ خواہ اُنکے اندر بھس ہی بھرا ہو خستہ حال
قریں ہمیشہ نظر انداز ہو جاتی ہیں۔ خواہ فلاسفوں اور بزرگوں ہی کی ہوں۔ ایک عام
آدمی کی نیکی خاص آدمی کی بُرائی سے ہی ذلیل اور حقیر شمار ہوتی ہے۔ بڑے آدمی
کی بُرائی کچھ نہ کچھ قیمت رکھتی ہے۔ لیکن چھوٹے آدمی کی نیکی اُس سے بھی کمی خیال
کیجاتی ہے۔ جس ترازو میں نیکی اور بُرائی وزن کیجاتی ہے اُسکا پیمانہ نسبتی معیار رکھتا ہے۔
بادشاہ کی بُرائی نیکی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اور عام آدمی کی نیکی بُرائی میں یہ وہ
مقیاس یا وہ معیار ہے۔ جو اخلاقی تعلیمات اور مذہبی اعتبارات یا فطرت سے گرا
ہوا ہے۔ فطرتی مقیاس یا فطرتی پیمانہ پورا وزن بتاتا ہے۔ کانسٹیسیس ایک غریب
کے پاؤں میں چھتا ہے۔ ایسے ہی ایک بادشاہ کو دکھ دیتا ہے۔ خدا کی بٹائی ہوئی
چیزیں ہر ایک کے واسطے یکساں اثر رکھتی ہیں۔ بے شک اس قدر فرق کرنا پڑتا ہے
کہ بادشاہ کی عمر بانی خاص الفاظ میں ظاہر کیجاتی ہے۔ اور ایک عام آدمی کی ہمدردی
یا مہربانی دوسرے الفاظ میں اور اُسکا اثر یا اُسکی شہرت بھی اپنے اپنے وزن کے
مطابق ہوتی ہے۔ لیکن اس اختلاف سے یہ منشا نہیں ہے کہ جو حالت
عوام الناس کے افعال یا اعمال کو حاصل ہے اُسے بالکل ہی نظر انداز کیا جائے۔
بڑوں کی نیکیاں اور بُرائیاں خاص خاص موقع رکھتی ہیں۔ اور ان کا محل غرض
ہی ہو سکتے ہیں۔ لیکن عام کی نیکیاں اور اچھائیاں کیثر الوقوع ہیں۔ ایک ڈوبتے
کو بادشاہ شاید ہی پانی سے نکال سکے۔ لیکن ایک عام آدمی کو ایسے موقع بہت
دفعہ مل سکتے ہیں۔ گو ایک بڑے امیر کی داد و دہش بہت کچھ تعریف اور ستائش کے
قابل ہے۔ لیکن ایک غریب کی دوسو سی اُس سے زیادہ قابل توقیر اور تعظیم ہے۔
اخلاق اور مذہب کے علمی مسائل کے ساتھ جب تک تمثیلی تعلیم نہوتب تک قوم اور
قوم کے افراد میں وہ جوش اور وہ اشتیاق نہیں پیدا ہو سکتی جسکی واقعی ضرورت ہے۔
یہ کمی اس طرح پوری ہو سکتی ہے کہ قدم کے لوگ قومی افراد کے شخصی فرائض کا ریلو ہر

کی عادت ڈالیں۔ انگریزی اور یورپ کی دیگر زبانوں میں اس قسم کی کتابیں لکھی گئیں۔ اور لکھی جاتی ہیں کہ جن سے لوگوں کو یہ علم ہوتا رہتا ہے۔ کہ گذشتہ اور موجودہ صدیوں میں انکی انساب یا ذریات میں سے کس کس قسم کے لوگ گزرے ہیں۔ اور ساتھ ہی پڑھنے والوں کو یہ علم ہو جاتا ہے کہ اس قوم کے افراد میں کس قدر مادہ تشکر اور خلوص موجود ہے۔ یورپ میں جن لوگوں نے ادنیٰ سی ہمت اور نیکی بھی کی ہے وہ بھی دائرہ شہرت اور عرصہ اعلان میں لائے گئے ہیں۔ لوگ ایسی تصنیفیں ایک محبت اور خلوص سے پڑھتے اور سنتے ہیں۔ اور نیکی پود کو شمش کرتی ہے کہ وہ بھی ایسے اوصاف سے متصف ہو۔ ایک شخص ایک ڈوبتے کو بچا یا ایک مصیبت زدہ کی مدد کرتا ہے۔ ایک شخص ہمت اور بربادی کے ساتھ مصیبت کا مقابلہ کرتا ہے۔ ایک شخص خالص نیت سے ایک مظلوم کو اپنی پناہ میں لیتا ہے ایک شخص ایک زخمی کو اٹھا کر اس کے گھر میں پہنچاتا ہے۔ ایک شخص ہزاروں روپیہ اور بے انتہا دولت کے مقابلہ میں راستی اور انصاف ہاتھ سے نہیں دیتا۔ ایک شخص ایک معمولی حالت سے اعلیٰ درجہ پر پہنچتا ہے۔ ایک شخص امانت میں باوجود وسایل کے بھی خیانت نہیں کرتا۔ ایک شخص ایک دور دراز سفر میں غیر معمولی ہمت اور پورے استقلال سے رہ کر کامیابی حاصل کرتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

ایسے سب واقعات چند تحریروں میں لائے جا کر ایک تمثیلی ذخیرہ بنایا جاتا ہے۔ ضمناً اگرچہ ہماری کتابوں میں ایسے لوگوں کا کہیں کہیں ذکر ہو۔ لیکن کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ بالخصوص کسی خاص عنوان کے متعلق ان تماشیل سے کوئی کتاب لکھی گئی ہے۔

اس کی باعث یا تو یہ ہے کہ۔

ہم میں سے ایسے لوگ پیدا ہی نہیں ہوتے۔

یا ہم انکی قدر نہیں کرتے۔

پچھلی بات درست ہے۔ ہم انکی قدر نہیں کرتے۔ اور نہ ہم میں ایسا مذاق ہے۔ یہ وہ

کئی ہے۔ جو آخر تک ہمیں ایک گہرائی میں رکھے گی۔ صدیان گذرنے پر بھی ہم میں سے کوئی یہ نہ جان سکے گا کہ علی طور پر ہم میں سے کون کون سے افراد ان صفات سے متصف تھے۔ ہم جو قوت ڈاکٹر سموئل کی کتاب ڈیوٹی اور سلف ہلپ وغیرہ دیکھتے ہیں تو ہمیں یہ خیال ہوتا ہے کہ یورپ ہی میں ان فضائل کے لوگ پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ ہمارے نوجوان اور ہماری نسل خیران ہو کر ان تماشیل اور ان نظائر کو دیکھتی ہے۔ انکی نگاہوں میں ہم میں سے ان صفات کا کوئی شخص بھی نہیں ہوتا ہے۔ یہ ایک غلطی ہے۔ گو سب اوصاف میں ہنوں۔ لیکن اکثر باتوں میں بہت سے لوگ ہم میں سے بھی ایسے گزرے اور اب موجود ہیں۔ لیکن انکی نیکیاں اور عمدگیاں کون گنوائے۔ ہمارا تو یہ مذاق ہے کہ وہی شخص تعریف اور لوٹس کے لائق ہے۔ جو یا تو بادشاہ اور امیر اور دولت مند ہو۔

یا عالم۔ فاضل۔ منطقی۔ فلسفی۔
یا ولی۔ وقار۔

ہماری نگاہ میں ان جماعتوں کے سوا اور کسی کے فعل قابل اعلان نہیں ہیں ہم دوبرائیوں کے ساتھ چار نیکیوں کا شمار میں لانا ایک جیسے القافی سمجھتے ہیں ہمارے خیال میں اس شخص کی بہت۔ بردباری۔ استقامت۔ استقلال۔ سخاوت۔ جرات اپنی مدد آپ۔ ہمدردی۔ خیر خواہی۔ فیاضی عدل اور انصاف۔ قابل فوٹس ہے۔ جو سب باتوں میں فرشتہ خصلت ہو۔ جس میں ایک آدمہ بھی نقص ہو گا اسکی تمام نیکیاں اور اچھائیاں نظر انداز کیجا سکتی ہیں۔ یہ وہ مسلک اور وہ راہ ہے جو ہمیں کبھی اس مرحلہ میں خوش وقت نہیں کر سکتی۔ کیونکہ کوئی شخص ہمارے سامنے فرشتہ بنکر نہیں آ سکتا۔ کسی شخص کو ہم اس جہت سے منتخب نہیں کر سکتے۔ کہ ہمیں کوئی بھی کمی نہیں ہے پرانی یادداشتیں بھی مل سکتی ہیں اور نیا ذخیرہ بھی موجود ہے۔ ان میں سے وہ افراد انتخاب کر کے پبلک

میں پیش کر دو۔ جو اپنے خاص صفات اور خصائص کی وجہ سے پیش کئے جانے کا حق رکھتے ہیں۔ اس طریق عمل سے اخلاق کا وہ عمل اور تمثیلی حصہ یا ذخیرہ قائم ہوتا جائیگا جس کی واقعی ہمیں ضرورت ہے اور جو ہمارے لئے ایک نعمت ہے ہمارے۔ ہماری بہت سی علمی۔ عملی۔ اخلاقی ترقیاں انہی پر منحصر ہیں کہ ہم اور ہمارے جنس کی شخصی ہمتوں اور شخصی فضائل سے واقفیت پیدا کریں اور سوچیں کہ وہ کس طرح ان مشکلات سے نکل کر منزل مقصود تک پہنچے ہیں۔

جب ایک نا طاقت چوٹی دوسری چوٹی کو ایک اونچی دیوار پر سے باوجود بار بار کی ناکامیابی کے بھی ایک دانہ لاتے دیکھتی ہے تو وہ بھی ہمت کر کے اُسی دیوار پر چڑھنے کا ارادہ کرتی اور آخر کامیاب ہو جاتی ہے گناہین اور تحریری مجموعے لوگ بہت کم دیکھتے ہیں یا وہی لوگ دیکھتے ہیں جنہیں ایسا مذاق ہے۔ لیکن علمی باتوں کی طرف لوگوں کی زیادہ توجہ ہے۔

ہماری قیمتیں

مصرعہ: نفع بالا کن کہ ارزانی ہنوز

بعض کہتے ہیں۔ انسان کی کوئی قیمت نہیں۔ یا یہ کہ وہ بے قیمت ہے۔ انسان فروشی اور صورت ہے۔ اور انسان کی قیمت لگانا شے دیگر بیشک انسان فروشی کھیلے نہ انون میں جائز یا مباح تھی۔ اور اس زمانہ میں وہ ایک وحشت اور سنگدلی ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ انسان کی کوئی قیمت نہیں درست نہیں ہے۔

ہر انسان کی کچھ نہ کچھ قیمت ہوتی ہے۔ لیکن ہر انسان یہ نہیں جان سکتا کہ اُس کی قیمت کیا ہو؟ یا ”اور لوگ اُس کی قیمت کیا لگاتے ہیں؟“ اکثر انسان اپنی قیمت نہیں جانتے لیکن سرے لوگ بخوبی جانتے ہیں کہ انہی

قیمت کیا سمجھ رہی۔

بیشک اکثر قوموں اور اکثر ملکوں سے بروہ فروشی یا انسانوں کی خرید و فروخت کا سلسلہ بند ہو گیا ہے۔ اور دن بدن اس میں کمی آتی جاتی ہے۔ لیکن اب بھی روزمرہ ہم ایسی خرید و فروخت کرتے ہیں صرف یہ فرق ہے کہ بروہ فروشی میں جو انسان فروخت ہوتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ میں فروخت کیا گیا ہوں۔ اور نہ بحث صورت میں جو انسان خرید جاتا ہے۔ یا جو دوسرے کے ہاتھ فروخت ہوتا ہے۔ وہ نہیں جانتا۔ کہ میں فروخت ہو چکا ہوں۔ یا کسی دوسرے نے مجھے خرید لیا ہے۔“

ہاں خریدار جانتا ہے کہ میں نے فلان خریدا ہے۔ ہم روزیہ خرید و فروخت کرتے ہیں۔ ادب ہم میں سے بعض کا تمام دن ہی مشغلہ ہے کہ کوہ کو اور گھربہ گھر بھر بھر ایسی خرید و فروخت کریں بعض کئی خاص موقع پر یہ بیوپار کرتے ہیں۔ بعض اس تجارت سے فائدہ میں رہتے ہیں اور بعض نقصان بھی اٹھاتے ہیں۔

فروخت شدہ انسانوں میں سے بعض ایسے بھی ہوتے ہیں جو فوراً گاہک کے ہتھ چڑھ جاتے ہیں گاہک دیکھا اور خود بخود منتقل ہو گئے۔ ایسے لوگوں کے مقابلہ میں گاہکوں کو چندال محنت اور زور کرنا اور پورا معاوضہ نہیں دینا پڑتا۔ باتوں ہی باتوں میں سودا ہو جاتا ہے۔

باوجود اسکے کہ یہ خرید و فروخت ہر دیار اور امصار میں روزمرہ ہوتی رہتی ہے۔ لیکن بہت کم ایسے لوگ ہیں جو اس گرم بازاری سے واقف ہیں۔ غالباً اس عدم واقفیت کی وجہ یہ ہے کہ لوگ اپنی اپنی قیمتوں سے ناواقف ہیں۔ وہ اخیر تک نہیں جانتے کہ انکی کیا قیمت ہے۔ اور کون کون گاہک انکی ٹوہ میں لگے ہیں۔ انہیں یہ بھی معلوم نہیں کہ انکے اپنے ہی زمرہ اور جماعت میں ایسی خرید و فروخت کقدر ہو رہی ہے۔ اور ایک یہ وجہ بھی ہے کہ عام طور پر قیمت کی جو تعریف کی جاتی ہے۔ وہ جامع الفاظ میں نہیں ہے۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ قیمت صرف ایک نقدی یا مہنی معاوضہ کا نام ہے۔

ہر شے یا سرفرازات جس واجب بدل یا جس واقعی معاوضہ اور جس مناسب عمل سے حاصل ہو سکی یا اسپر دوسرا فرد حقیقتاً مسلط ہو جائے۔ یا اسکا میلان حقیقتاً قابو اور ضبط میں لایا جائے۔ وہ اس شے یا اس ذات کی قیمت ہے۔

جن زمانوں میں انسان کی خرید و فروخت ہوتی تھی۔ اُن ایام میں جو معاوضہ جنسی یا نقدی ایک فرد بشر کے بدل میں دیا جاتا تھا۔ وہ اُس کی قیمت سمجھی جاتی تھی۔ اب بھی جن جن اقطاعات میں بردہ فروشی کا رواج ہو۔ ایسا ہی سمجھا جاتا ہے۔ باوجودیکہ اس طور پر بظاہر ایک فرد بشر قیمت سے خریدا جاتا ہے۔ مگر پھر بھی یہ نہیں کہا جاویگا۔ کہ ایسے فرد بشر کی قیمت ادا کی گئی ہو۔ کیونکہ دراصل جو قیمت دی گئی ہو۔ وہ انسان کی قیمت نہیں ہے۔ بلکہ اُس کی خدمات کا معاوضہ یا بدل ہو۔ فروخت شدہ انسانوں کی یہ غلطی ہے۔ کہ وہ اپنے تئیں ہمیہ سمجھتے ہیں۔ کیونکہ واقعی قیمت اُن کی ادا نہیں کی گئی اور نہ واقعی معاوضہ ہی دیا گیا ہے۔ اس کی دوائی یا چند روزہ خدمات کا جو معاوضہ دیا گیا ہے۔ وہ اُس کی اپنی قیمت نہیں ہے۔ جو انسان فروخت کیا جاتا ہے۔ وہ ہمیشہ خیال کرتا ہے۔ کہ حقیقتاً میرا معاوضہ نہیں دیا گیا ہے۔ اور میں ہر حالت

میں مستحق حریت ہوں

اب لوگ ایک شائستگی اور تہذیب سے لوگوں کو نوکر رکھ کر اُن سے حسب معاہدہ کام کاج لیتے ہیں۔ پہلے ایام میں بجائے ایک ایسے معاہدہ کے انسانی خدمات خرید لی جاتی تھیں۔ ملازمت میں لے لینا یہی ایک قسم کی خرید و فروخت ہے۔ صرف فرق یہ ہے کہ اس معاہدہ میں شکست معاہدہ کا مدار ملازم کی مرضی پر زیادہ تر موقوف ہوتا ہے۔ اور پہلی صورت میں خریدار کا اختیار زیادہ تھا۔

کیا ایک ملازم یا مزدور یہ سمجھتا ہے۔ کہ میں فروخت ہو چکا ہوں۔ کبھی نہیں۔ ملازم یا مزدور ہمیشہ یہ سمجھتا ہے کہ میری خدمات متعلق ہوئی ہیں میں متعلق نہیں ہوں۔ پوچھنا یہ ہے کہ آیا۔

علاوہ اس کے انسان بہت سی پابندیوں میں گنتا ہے۔ پھر بھی اسے تئیں آنا و جتنا اور خود مختار قرار دیتا ہے۔ یہ دلیل اس امر کی ہے کہ نقدی یا جنسی معاوضہ کو انسان اپنی قیمت یا ملازم سمجھتا ہے۔ ۱۲۔

۱۔ انسان سے مراد اسکی خدمات اور افعال ہیں یا کچھ اور؟
 ان سوالات کا جواب ایک بڑی طوالت چاہتا ہے۔ خلاصہ یہ کہا جاویگا کہ انسان سے مراد اسکی خدمات اور افعال نہیں ہیں۔ یہ تو اسکے عوارض ہیں۔ انسان سے مراد وہ حالت ہے۔ جسے انسان لفظ میں یا ہم سے تعبیر کرتا ہے۔ باوجودیکہ انسان باعتبار خدمات منتقل ہو جاتا ہے۔ مگر کچھ بھی یہی سمجھتا ہے کہ میں باعتبار میں ایک منتقل نہیں ہوا۔ جب انسان باعتبار میں منتقل نہیں ہوتا۔ تو ماننا پڑیگا کہ ہمیشہ اسکی خدمات منتقل ہوتی ہیں۔

یہ سوال بھی کیا جاویگا کہ کیا ہمیشہ انسان باعتبار میں منتقل نہیں ہوتا۔ صرف اسکی خدمات منتقل ہوتی ہیں؟
 نہیں کبھی کبھی ایک انسان باعتبار میں یا باعتبار انسانیت بھی منتقل ہوتا ہے۔ اور اسوقت یہ کہا جاتا ہے کہ

،، ایک انسان کی قیمت ادا کی گئی ہے۔ یا ایک انسان قیمت سو فروخت ہوا ہے۔
 اب ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ انسان کی قیمت کیا ہے۔
 ،، کل انسانوں کی ایک ہی قیمت ہے۔ یا ان میں فرق ہے۔
 ،، اس قیمت میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ یا صرف ایک ہی قیمت مقرر ہے۔
 ،، کن بواعث سے ان میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔
 ،، ایسی قیمت یا ایسی قیمتوں کا علم کیونکر ہو سکتا ہے۔

ہم نے اوپر کی سطروں میں کہیں یہ کہا ہے۔ کہ قیمت سے مراد نفع دہی یا جنسی معاوضہ ہی نہیں ہے۔ بلکہ کچھ اور ہے انسان کی ذات میں مختلف میلان یا مختلف کششیں پائی جاتی ہیں۔ اور ایسے ہر قسم کے میلان یا کششیں آپس میں امتیاز اور فرق رکھتی ہیں۔ اور منجملہ ان سب کے صرف ایک ہی ایسا میلان یا ایسی کشش علم میں ایک بحث طلب حقیقت ہے۔ صوفیوں۔ فلاسفوں۔ مترجمین دین و مومن کے اس پر دم چپ نہیں کی ہیں۔ اور اسکے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ ۱۲۔

ہوتی ہے۔ جبکہ انسان نسبتاً زیادہ گردیدہ اور مشتاق یا پابند اور مفتون رہتا ہے۔
ان سب میں سے صرف ایک ہی ایسی کشش یا ایسا میلان ہوتا ہے۔ جسکی
نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ :-

” غلام انسان کا مذاق یا طبیعت ثانی ہے۔ یا یوں کہئے کہ وہ ایک ایسا مذاق یا
ایسا میلان ہوتا ہے۔ کہ جسکے بغیر انسان رہ نہیں سکتا۔ یا مشکل سے گزارہ کر سکتا ہے۔
یا وہ اسکی طبیعت پر استبداد غالب اور حاوی ہوتا ہے کہ اس کا ترک کرنا مشکل
ہو جاتا ہے۔

بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اگرچہ سب میلانوں اور رجحانات سے کوئی نہ کوئی
میلان یا رجحان نسبتاً طبیعت پر زیادہ غالب اور حاوی ہوتا ہے لیکن باقی کے میلان
بھی کچھ نہ کچھ اثر رکھتے ہیں۔ اور باعتبار اس اثر کے وہ بھی بمنزلہ ایک قیمت کے ہیں
کل انسانوں کی ایک ہی قیمت نہیں۔ بلکہ ان میں فرق اور تفاوت ہے۔ ایک
دوسرے کے مقابلے میں ہی یہ فرق اور تفاوت نہیں۔ بلکہ خود اپنی ذات کے مقابلے
میں بھی کبھی ایک قیمت ہوتی ہے اور کبھی دوسری قیمتوں کا تفاوت زیادہ تر میلانوں
اور مذاق کی کیفیات پر موقوف ہے۔ ان قیمتوں میں حالات کے موافق کمی و بیشی ہوتی
رہتی ہے۔ گو کہ کئی بیشی مختلف انسانوں میں مختلف مقدار اور حالات کے تحت ہو۔
مگر ہوتی ضرور ہے۔ تبدیل حالات کے ساتھ ہی البتہ قیمت میں ہی فرق آ جاتا ہے۔
مزید یہی طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ جو اس قیمت کے موزون ہوتا ہے۔

جس طرح ایک بیجان شے یا حیوان کی قیمت کا کم و بیش ہونا شے یا حیوان
کی عمدگی۔ تازگی۔ خوبصورتی پر موقوف ہے۔ اسی طرح انسان کی قیمت بھی کیفیات فہنی

۱۵۔ اس پر اعتراض ہو گا کہ انسان کی کوئی مقررہ قیمت نہیں۔ بلکہ مختلف قیمتیں ہیں۔ اگر مختلف قیمتیں ہی
مان لیا جائے تو اس سے ہی کوئی سوال نہیں لازم آئیگا۔ کیونکہ جس قیمت پر اسکا فیصلہ ہو گا۔ وہی اسکی آخری قیمت
بھی جاوے گی۔ خواہ وہ کسی مذاق اور کسی میلان کے تابع ہو۔ اگر ایک انسان کئی دفعی مذاق کی قیمت کو کسی دوسرے
خود کار کا مغلوب ہو چکا ہے۔ تو سمجھا جاوے گا کہ اسوقت اسکی قیمت چھٹی تھی۔ ۱۲۔

اور قوائے اخلاقی کی عمدگی۔ غیر عمدگی۔ وسعت اور غیر وسعت وغیرہ وغیرہ پر منحصر ہو۔
گو خود ایک شخص خود اپنی قیمت سے واقف نہ ہو۔ لیکن مخلوق ایسی قیمتوں کے
مقدار اور کمی بیشی سے واقف ہو جاتی ہے۔ انسان جو کچھ کرتا اور جو کچھ کتا سستا کر
مخلوق اسکا خاموشی کے ساتھ ریکو کر تے ہیں۔ اور اس عمل سے قیمتوں یا مقدار
قیمتوں کا علم ہوتا رہتا ہے۔ جب ان تمام حالات میں انسان کے مقابلہ میں قیمت
کا لفظ اطلاق پاتا ہے۔ تو اس سے قرار واقعی کوئی نقد یا جنسی قیمت مراد نہیں ہوتی
بلکہ دوسرے الفاظ میں :-

انسان کی وہ حالت اور وہ کیفیت مراد ہوتی ہے۔ جسے انسان اپنے خیالاً
رجحانات مرکوزات کا استعمال دوسرے کے ہاتھ کرتا۔ یا خود بایں حالات منتقل
ہوتا۔ اور دوسرا فرد بشر اس پر مسلط ہو کر بازی لجاتا ہے۔

ایک شخص کی طبیعت حسن پسند واقع ہوئی ہو۔ اور یہ خاصہ اس میں بمقابلہ دیگر
خاصوں کے زیادہ وسعت سے پایا جاتا ہو۔ یا یوں کہئے کہ یہ خاصہ ہر پہلو سے اس پر
غالب ہو۔ پس یہ اس شخص کی قیمت ہو۔ جہاں کہیں ایسا شخص کوئی خوبصورت
شے دیکھے گا۔ اسکا گردیدہ ہو جائیگا۔ اور یہی اسکا کمنا ہے۔

ایک شخص کی طبیعت بہت ہی حریص اور طامع واقع ہوئی ہے۔ اور دولت
پر اسکی جان جاتی ہے۔ یہی اسکی قیمت ہو۔ ہر دوسرا شخص دولت یا مال کے ذریعہ
اس پر فتح پاسکتا یا اسے خرید سکتا ہو۔ اگرچہ ایسا شخص یہ جانتا اور باور رکھتا ہو کہ دولت
کے بدلے وہ فروخت ہو رہا ہے لیکن چونکہ اسکی طبیعت پر اس میلان کا نسبتاً غلبہ ہو۔
اسواسطے اسکی دیا اسکے فوری اثر سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔

ایک شخص علم کا شائق اور مفتون ہو۔ ہر علمی تذکرہ یا علمی منظر اسے اپنا شیلانی
اور دیوانہ بنانے کیلئے کافی ہو گا۔ ایک بخیل اور کنجوس ہو۔ بخیلی اور کنجوسی کے تذکرے
اور اوصاف اسے اپنی طرف کھینچ لینگے۔ اور وہ انہیں میں مگن اور مست رہیگا۔
شکاری کیواسطے شکار کے قصے اور شکار کی حکایتیں ایک اعلیٰ دلچسپی ہیں۔ مہموں

یا کیمیا گروں کی واسطے مونا چاندی بنانے کے نسخے ایسی ہی دلچسپی رکھتے ہیں۔ جیسے ایک بہادر جرنل کے لئے کسی مشہور جنگ کے واقعات۔ صوفیوں اور مذہبی لوگوں کے لئے صوفیائی اور مذہبی قصے یا اقوال ایک دل لگی اور مصروفیت کا باعث ہیں۔ فلاسفوں اور حکیموں کی طبائع پر انہیں تذکروں اور انہیں امور سے قابو پایا جاسکتا ہے جو فلسفے اور حکمت سے متعلق ہوں۔

عام آدمی عام باتوں ہی سے رنجھتا ہے۔ اور خاص آدمی خاص تذکروں کو ہی تسلی پاتا ہے ہر آدمی اپنی جماعت ڈھونڈھتا ہے۔ اور اُس میں رہنا پسند کرتا ہے۔ جو چیز یا جو خیال اور جو ذریعہ کسی انسان کا میلان قابو کرتا ہے وہی اسکی قیمت ہے۔ ہم ہر رخصتا اپنے میلان اور مذاق کے ذریعہ سے فروخت اور دوسروں کے ہاتھ منتقل ہوتے ہیں۔ صدائے شخص ہیں ہمارے ہی میلان اور مذاق کی بہتری سے اپنے قابو میں لاتے ہیں۔ گو ہمیں اسکا علم نہ ہو۔ مگر واقعات گواہ ہیں۔ کہ ہم ہر رخصتا ایسی خرید فروخت کرتے ہیں۔ کیا اب بھی کوئی کہہ سکتا ہے۔ کہ دنیا میں انسان فروشی نہیں ہوتی؟ ہوتی ہے مگر ہم محسوس نہیں کرتے۔

اس خود فروشی کا کچھ حصہ تو سود مند اور مطابق ضرورت کے ہے۔ اور بہت سا حصہ ناسود مند اور بے ضرورت بھی ہے۔ خریدار دہو کا دیتا ہے اور خود فروشی فریب کھاتا ہے۔ اس لحاظ سے کہنا پڑتا ہے کہ ہماری اخلاقی کمزوری اخلاقی حالت قابل اصلاح اور قابل تنقید ہے۔

وہ کونسا طریقہ ہے۔ کہ ہم ایسے ناسود مند انتقال سے محفوظ رہیں۔ اور ہماری خود فروشی ضائع نہ جائے اسکے واسطے اخلاقی حکیموں اور اخلاقی مصلحین نے یہ طریقہ نکالا ہے۔ کہ

ہمارے میلان اور ہمارے خیالات ایسے پایہ کے ہوں جنہیں اخلاقی جہت سے کوئی تعرض کوئی کمزوری۔ کوئی نقص حاصل نہ ہو۔ ہمارا مذاق اُن عیوب اُن مضار سے پاک ہو۔ جو ہمیں بُرائی کا راستہ دکھاتے اور ایک بدی یا فضول شغل کی طرف لہاتے ہیں۔

خواہ کسی ہی قید لگائی جائے۔ اور اپنے تئیں کیسا ہی محفوظ کیا جائے۔ مختلف
جوانب سے لوگ خریداری پر دوڑتے اور یہ سوا کرتے ہیں۔ یہ تجارت کبھی ہند نہیں ہو سکتی
جو شخص اپنا دروازہ مضبوط اور بند رکھتا ہے وہ چوروں اور بددشوں سے امن میں رہتا ہے۔
لیکن جو شخص اپنا دروازہ محفوظ نہیں رکھتا وہ زیرِ صدر ہر چور ہر کھلے اور بند دروازہ میں
داخل ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ اور کبھی کبھی کامیاب بھی ہو جاتا ہے۔

جو شخص اپنی قیمت کم کرتا ہے۔ وہ بہت جلد اور آسانی سے ایک دفعہ ہی نہیں بلکہ
بار بار بے غوثی سے فروخت ہوتا ہے۔ خلاف اسکے جو شخص قیمت گراں رکھتا ہے۔ وہ اول
تو فروخت ہی نہیں ہوتا۔ اور اگر ہوتا بھی ہے تو ایسی قیمت پر جو ہر کوئی ادا نہیں کر سکتا۔
دنیا میں اسی شخص کی عزت ہے جسکی قیمت زیادہ ہے۔ قیمت اُسکی زیادہ اور گراں
ہے۔ جیسے اخلاق۔ اوصاف۔ مذاق۔ میلان۔ برجستہ اور مضبوط۔ سود مند اور قابلِ وقت ہیں
دنیا میں وہی شخص اور وہی قوم ترقی پا سکتی ہے۔ جو اپنی قیمت گراں
بتلائی اور گراں چارج کرتی ہے۔ جس قوم کے افراد اپنی قیمتیں کم لگاتے اور کم
چارج کرتے ہیں۔ وہ مدارج ترقی اور منازل ترقی و شایستگی سے کوسوں دور
ہیں۔ پھرین اور زمانہ تعلیم ہی سے یہ ذہن نشین ہونا چاہئے۔ کہ

”ہماری قیمتیں اعلیٰ اکیلے پر ہیں۔

”ہم ارزاں نہیں۔ بلکہ گراں ہیں۔

”ہمارا خریدنا آسان نہیں بلکہ مشکل ہے۔

”ہم کسی بات کو ہی بلکہ مذاق اور اپنا میلان فروخت کریں گے۔

”ممكن ہو کہ ہم بائع بھی ہوں۔ لیکن ہر حالت میں خریداری پر ہینگے۔

لہٰذا یہ بحث ہی کی گئی ہے۔ کہ انسان کی قیمت باعتبار اسکی اخلاق اور میلان یا مذاق کو ہے۔ یا باعتبار اسکی نفسِ ذاتی کیفیت
اور عظمت کے جسے یہ اخلاق اور میلان نکلتے ہیں۔ اسکا جلیہ دیا گیا ہے کہ دراصل انسان کی قیمت باعتبار اسکی صفات
اور اسکی کیفیت کے ہے جسے یہ صفات پیدا ہوتے ہیں لیکن چونکہ اس کیفیت و جذباتی کا اظہار اور اعلان انہیں صفات
کے ذریعہ ہی ہوتا ہے۔ اس واسطے جو نا با اعتبار انہیں کے قیمت لگائی جاتی ہے۔ ۱۲

یہی باتیں ہیں۔ جو ایک قوم کو قوم اور ایک انسان کو انسان بناتی ہیں۔
یہی اصول ہیں۔ جو ایک گروہ کی شایستگی اور ترقی کا موجب ہو سکتے ہیں۔

طلم خواب

انرا شک پر سید کہ در دل چہ خروش است
این قطره زوریا چہ خبر داشتہ باشد
خواب کے معنی نیند یا نیند میں کچھ دیکھنے کے ہیں۔ مگر ہم اس مضمون میں طبی
اعتبارات سے یہ بحث نہیں کریں گے کہ نیند کس طرح آتی ہو۔ اور اس کے اسباب کیا ہیں
بلکہ یہ دکھائیں گے کہ انسان عالم خواب میں جو کچھ دیکھتا یا سنتا ہے اسکی حقیقت کیا ہے۔
جاندار مخلوق دو حالتیں یاد کی کیفیتیں رکھتی ہے۔

علم بیداری

عالم خواب

ان دونوں حالتوں سے عموماً کوئی فرد جاندار خالی نہیں ہوتا یہ جذبات ہو کہ
ان دونوں حالتوں کی مقدار اور انداز میں گونا گونہ فرق ہو۔

طفل نو زائیدہ کو یکوہیر فرات تک سب کی ذات میں یہ دو حالتیں پائی جاتی
ہیں اور اسقدر لازم پڑتی ہیں کہ عموماً جاندار مخلوق کا بچر لنگے گنارہ شکل ہے گویا یہ ان
کی حیات کا جزو اعظم ہیں۔

لہ بعض حکماء نے نباتات اور جمادات میں بھی جان یا زندگی ثابت کرنیکی کوشش کی ہے ایسے خیال میں نباتات میں
بالخصوص عالم بیداری اور حالت خواب موجود ہو کو کوئی یہ نہ کہ سکے کہ نباتات میں بیداری اور خواب کی کیا کیفیت ہوتی
ہے۔ لیکن بعض کے خیال میں بیداری کا عالم اور خواب یعنی نیند کی حالت نباتات میں بھی پائی جاتی ہے۔ ۱۲

انسان کی نسبت تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اُسکا عالم بیداری اور حالت خواب اس الماز اور اس طریق کی ہی۔ لیکن سوائے انسان کے اور مخلوق کی حالت کی نسبت ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جب انہیں نیند آتی ہے تو وہ اس میں کیا دیکھتے ہیں یا ناپ کر کیا گذرتی ہے۔ گو ہم صحیح کیفیت نہیں بتا سکتے مگر یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ وہ بھی عالم خواب میں کچھ نہ کچھ دیکھتے ہیں بعض فحش کتے۔ بکریاں۔ گھوڑے وغیرہ نیند میں کچھ ایسے حرکات کرتے دیکھے گئے ہیں جسے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ وہ عالم خواب میں کوئی ایسی چیز یا تماشا دیکھ رہے ہیں جو انہیں حیرت اور پریشانی میں ڈالے ہوئے ہے۔ اگر انسان گریلو جانور نہ ہو تو بحالت خواب غور سے دیکھا کرے۔ تو اُسے معلوم ہو جائیگا کہ وہ بھی اُس حالت میں کوئی نیا نظارہ ضرور کرتے ہیں۔ اور ہم علمی طور پر ہی اس سے انکار نہیں کر سکتے کیونکہ جب انسان کی طرح عالم بیداری میں انہیں ایک قوت احساس حاصل ہو تو کیا وجہ ہو کہ عالم خواب میں بھی اُسکا کچھ نہ کچھ اثراتی نہ رہے۔ اُن یہ بات اور ہے کہ ہم اُسے کسی خاص مفہوم یا معنی میں تعبیر نہ کر سکیں۔

عالم بیداری میں انسان دس قوتوں (ظاہری و باطنی) سے کام لیتا ہے۔
 حواس ظاہری۔ بصرہ سامعہ شامہ ذائقہ لمسہ
 حواس باطنی۔ حسن مشرک خیال دائمہ حافظہ مصورہ

جسوقت انسان عالم بیداری میں ہوتا ہے اُسوقت یہ سب قوتیں اُس انداز اور مقدار کو چیرا نہیں قدرت نے رکھا ہے لگاتار کام کرتی ہیں اور اسافرق آنے سے نظام بیداری میں گونہ فرق آجاتا ہے۔ اور انسان ایک تکلیف اور دگر محسوس کرتا ہے۔

لہ جانوروں یا دیگر حیوان کی قوت شنوائی یا قوت فاعلی اور احساس مختلف نہ ہو۔ بعض جانور مثل طوطے اور دینا کے بہت ہی مدہم ادھ کی ہوتے ہیں اور بعض گندھین جس طرح طوطے اور دینا کی طرح جانتی جاسکتی ہیں بعض مکھوں کے خیال کیونکہ کوشش کرنے سے اور جانور ہی اس طرح پٹھانے یا سکھانے جاسکتے ہیں چنانچہ بعض لوگوں نے اندازہ کرکچھ محنت کی ہے۔ ۱۱

دونوں قسم کے حواسوں میں ایک طرح کا تعلق اور شراکت ہی۔ گو قوت تخیل اور قوت واہمہ بجائے خود ہی فاعل اور کارکن ہے۔ مگر جب انسان کی قوت باصرہ اور سامعہ میں فرق آجاءو کو تو حواس باطنی کے تصرفات میں ہی کیسے قدر فرق آجائیگا۔ اگرچہ وہ بالکل عاری نہ ہو جائینگے۔ باوجود اسکے کہ حواس باطنی کا حواس ظاہری سے اس قدر واسطہ اور قُرب ہے مگر پہر ہی دونوں قسم کے حواس جداگانہ کام کرتے رہتے ہیں۔ اگر کسی وقت قوت باصرہ اپنے فرائض سے عاری ہو جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکے ساتھ قوت واہمہ یا خیال بھی معطل ہو جائے۔ یا قوت واہمہ اور متغیر ذہن کے قاصر ہونے سے قوت باصرہ بھی عاری ہو جائے۔

گو دونوں قسم کی قوتیں کسی کسی بالاشتراك ہی کام کرتی ہیں لیکن سوائے اس وقت کے جبکہ ان کی حالت میں طبی یا اخلاقی اعتبارات سے کوئی فرق یا نقص آجاءو ہو ہمیشہ بالانفراد عمل کرتی رہتی ہیں۔ اور کسی حالت میں ادائے فرائض اور کام کرنے سے معطل یا عاری نہیں ہوتی ہیں۔

عالم خواب کے تسلسل کی نسبت ہم بعد میں بحث کریں گے پہلے یہ بتلایا جانا ہو کہ عالم بیداری میں انسان دونوں قسم کی صورتوں کو عوامانہ و جزیل طریقوں سے کام لیتا ہے۔

(۱) بدریہ مشاہدہ محض۔

(ب) مشاہدہ مع القیاس۔

(ج) تفکر بالمشاہدہ و القیاس۔

مثلاً جیسے طبی اعتبارات کی حیثیت سے ظاہری حواس کو یا ترمیم کر کام کو بجا لے میں اور ان میں وہ فطرتی تیزی اور سرعت و محرک نہیں باقی رہتی۔ جو ان میں مودعتی یا سطرع اخلاقی نقص کی وجہ سے حواس باطنی کی رفتار و تصرف میں فرق پاتا ہے۔ اور انکی حالت وہ نہیں رہتی جو نقصانے فطرت کے مطابق ہونی چاہئے۔ ۱۲

لئے قیاس اور تفکروں فرق ہے قیاس مشاہدہ کو شروع ہوتا ہے۔ اور اسی پر تم ہو جاتا ہے تفکر مشاہدہ اور جدائی دونوں کو شامل ہے۔ جو امور مشاہدہ سے ثابت ہوتے ہیں انکی نسبت ہی قوت تفکر کام کرتی ہے۔ اور جدائیت میں ہی کام دیتی ہے۔ جو بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ قوت تفکر زیادہ تر جدائیات ہی سے متعلق ہے۔ ۱۳

(د) تخیل طبعی۔

(دہ) تخیل اضافی۔

(دو) وہم طبعی۔

(ز) وہم اضافی۔

مشاہدے میں بذریعہ حواس ظاہری ہر قسم کا احساس شامل ہے۔ مشاہدہ صرف قوتِ باصرہ ہی سے متعلق یا مخصوص نہیں ہے۔ گو عرف عام میں مشاہدہ کو وہی حالت مراد لیتے کہ جب کوئی شے یا کیفیت ہمارے مشاہدے (یعنی دیکھنے) میں آدے۔ لیکن علمی اعتبار سے جن چیزوں اور جن کیفیتوں کو انسان محسوس کرتا ہے خواہ کسی حواس کے ذریعے ہے ہوا سکو بھی مشاہدہ کہتے ہیں۔ جب ہم کسی شے یا کسی کیفیت کا علم بذریعہ قوتِ ذائقہ حاصل کرتے ہیں اور اس سے کوئی نتیجہ نکالتے ہیں تو ایک طرح سے وہ بھی ایک اضافی مشاہدہ ہے۔ کسی مشاہدہ محض ہوتا ہے خواہ کسی قسم سے ہو۔ مثلاً ہم نے کوئی کیفیت دیکھی یا سنی یا کسی چیز کا لمس کیا اور اسے اسی حالت میں چھوڑ دیا اور اس پر کوئی مزید غور نہیں کی۔ تو یہ ایک محض یا بلا قیاس مشاہدہ ہوگا۔ اس مشاہدے سے ہم وہی نتائج حاصل کر سکتے ہیں جو بالکل وہی ہیں گویا دراصل ہم صرف بدیہی نتائج کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

جب ہم کسی شے یا کیفیت مشہودہ کی نسبت مزید غور کرتے اور سوچتے ہیں اور ان نتائج یا آثار پر پہنچتے ہیں جو بدیہی نہیں ہوتے یا جن میں کس قدر غلط ہوتا ہے۔ تو وہ ایک قیاس یا عمل قیاس ہے۔

انسان میں ایک ایسی قوت بھی پائی جاتی ہے جو واقعات پیش آمدہ اور مشہودہ پر عین غور کرنے کی عادی ہوتی ہے۔ اس قوت کا نام قیاس ہے۔ قیاس کی دو حالتیں ہیں۔

قیاس استدلالی۔

قیاس استقرائی۔

قیاس استدلالی میں صرف ایک مشہودہ یا پیش آمدہ صورت اور کیفیت کی دلائل

بالقابل سے اثبات یا تردید کی جاتی ہے۔ اور قیاس استقرائی میں ایک جدید کیفیت یا حقیقت مستتر ثابت کی جاتی ہے۔ اور جزئیات سے کلیات کا استدلال ہوتا ہو۔ دونوں قسم کے قیاسات شق کو ایک ایسی صورت اور جامع حالت یا کیفیت پیدا کر لیتے ہیں جس کو بڑے بڑے علمی نکات اور علمی وقائع حل ہونے لگتے ہیں۔ فرق حکماء میں بتقابل اہل غلبہ ترکیز قیاس ہی پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اور ترکیز قیاس میں حکمتیں کلمتی اور منکشف ہوتی ہیں بعض حکیموں نے یہاں تک کم دیا ہے کہ ترکیز قیاس ہی سے کرامات اور خرق عادت ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ یا یہ کہ ترکیز قیاس ہی کا نام کرامت ہے۔

قیاس آن شہو اور عرصہ راز	برا اور خواندہ الامام و اعجاز
قیاس از بہر معنی اساس است	جہاں روشن بر مصلح قیاس است
جیکمانے کہ اصحاب قیاس اند	نظام و نسق گیتی را اساس اند
نظر چوں در حقایق مے دو اند	دو صد پنہاں ز یک پیدا بد اند
گئے اسرار پنہاں باز گویند	گئے تفصیل ہر اعجاز گویند
چو دستور قیاس آغاز کردند	بہا اسرار پنہاں باز کردند
قیاس مرد چوں یا بد کمالات	زندہ پہلو بہ الامام و کرامات
پوچھتے کس بلینہ تمام گرد	قیاسش را کرامت نام گرد
کہ است ہاں پا کاں دام کردند	پس آٹھکا ہی قیاسش نام کردند
طفیل اس قیاسات ستودہ	شود نا آزمودہ آزمودہ
قیاس معرفت یک چشم واکرد	دو چشم مرد ماں را سر مرہ سا کرد
قیاس اہل صیقل ادراک انسان	کز روغن شد انسلی را دل جان
ز شاقیہ غور و فکرت پاک	یکے صد مے شود نیر وے ادراک
قیاس آموز چشم خویش واکن	دل آزاد با فکرت آشنا کن

۱۔ قیاس اور قیاسی میں فرق ہے قیاس معاملات مشودہ اور معاملات پیش آمدہ پر بلا کسی اصولی سلیہ یا تجربی شواہد کے غور کرنا ہے۔ سادہ قیلے میں بعض شواہد تسلیم اور اسناد تجربی پر مدار ہوتا ہے۔ ۱۲۔

عالم بیداری میں تخیل اور فکر کی بھی دو حالتیں ہیں یہ صورت یا تو اُن امور اور آثار سے پیدا ہوتی ہے جو بذریعہ حواس ظاہری پیش آتے ہیں۔ اور یا اُن کیفیات سے جو وجدانی طور پر حادث ہوتی ہیں یہ ایک بحث پہلی آتی ہے کہ۔

بلا مشاہدہ یا تخیل تابع ظواہر کے وجدانی طور پر بھی انسان کوئی خیال یا فکر کر سکتا یا نہیں اس میں دو گروہ ہیں ایک کا تو یہ خیال ہے۔

(الف) جو چیزیں اور جو کیفیات ہم ظاہر میں دیکھتے ہیں انہیں کی نسبت ہم خیال یا فکر بھی کر سکتے ہیں۔ جو جو دا اور جو کیفیات ہمارے احاطہ مشاہدہ سے باہر ہیں انکی نسبت کوئی فکر یا کوئی خیال ہو ہی نہیں سکتا۔

(ب)۔ ہماری قوت متفکرہ یا تنصّف محض شواہد یا ظواہر کی پابند نہیں ہے۔ وہ ظواہر یا شواہد ملے ماسوا ہی خیالات یا افکار تخیلہ یا متفکرہ پیدا کرتی رہتی ہے۔

میں یہاں پھر فریتی (ب) سے متفق اُترے ہوں۔ یہ درست اور صحیح ہے کہ جس شخص نے کبھی ریل اور تار نہیں دیکھا اُسکے دل میں ریل اور تار کا خیال کیونکر پیدا ہو سکتا ہے لیکن مجھے یہ سوچنا ہے کہ جو شخص ریل اور تار کا موجود تھا اُس نے ایجاد سے پہلے کبھی ریل یا تار دیکھا تھا؟ اب سوال یہ ہے کہ اسکے دل میں

(۱) ریل اور تار کی ایجاد کا خیال کیونکر پیدا ہوا۔

(۲) اور کس چیز یا طاقت نے اُسے ایسی تحریک کی۔

اگر ہم زیادہ سے زیادہ تاویل کرینگے تو یہ کہ ریل اور تار کے موجود کے دل میں پہلی سواریوں اور ذرائع خبر رسانی کی تکلیفوں اور وقتوں نے یہ تحریک کی کوئی سواری یا ذریعہ ایسا ہی ہونا چاہئے جو موجودہ تکالیف اور مشکلات سے بچائے۔ ایٹم یا برقی طاقتوں نے اس خیال کی اور بھی تائید کی اور یہ خیال موجود کے دل میں اُس حالت میں پیدا ہوتا اگر وہ پہلی سواریوں اور ذرائع خبر رسانی سے کچھ واقفیت نہ رکھتا۔ اگر ہم یہ دریافت کرینگے کہ جو پہلے ذرائع تھے وہ کن طرح یا کس نظیر سے ایجاد ہوئے۔ جب اخیر سلسلہ پر پہنچو گے تو یہی کہنا پڑیگا کہ انکے موجودوں کے دلوں میں اُن ایجادوں کا خیال ناگہاں پیدا ہوا پس

جس حالت کا نام ناگماں ہے اسی حالت سے مراد وہ حالت ہے جو اکثر اوقات انسان میں بلا پابندی شواہد اور ظواہر کے کام کرتی ہے۔ اور جبکہ متعلق یہ بحث ہے۔ میں مانتا ہوں کہ انسان کے خیالات اور مقولوں میں ظواہر اور شواہد سے زیادہ تر سلسلہ جنبانی یا تھرک ہوتی رہتی ہے لیکن اُسکے ساتھ ہی مجھے یہ بھی کہنا ہے کہ بلا پابندی ان شواہد اور مظاہر کے بھی خیالات اور تفکرات نشوونما پاتے ہیں۔ ہاں یہ غور ہے کہ اس قسم کے خیالات اور مقولے بھی دائرہ موجودات سے باہر نہیں ہوتے لیکن بمقابلہ ایک خاص شخص کے نفس کے جدید اور خاسج از دائرہ ہوتے ہیں۔ فہم المراد۔ تخیل اور تفکر انسان کی ایک عام حالت ہے۔ خاص حالت میں بعض اوقات کسی کی طبیعت میں کچھ دھڑک بھڑک بھی پایا جاتا ہے تخیل اور تفکر کی طرح وہ ہم بھی یا شواہد اور ظواہر کے تابع ہو سکتا ہے۔ با اُن سے آزاد۔ وہم اور فکر میں فرق ہے۔ وہم میں انسان بلا ارادہ اور بلا قصد کوئی کیفیت یک لخت اپنے دل میں پاتا ہے خواہ مقید بہ شواہد ہو اور خواہ بلا تعقید بہ شواہد۔ تفکر میں تقدم ارادہ و موجبات ارادہ شرط ہے۔ جو فکر یا تخیل اور وہم مقید بہ شواہد ہوتا ہے اُسے تخیل یا فکر یا وہم اضافی کہتے ہیں اور بلا تعقید ہوتا ہے وہ غیر اضافی یا طبعی ہے۔ عالم بیداری میں انسان پر چند حالتیں طاری ہوتی ہیں اور ہر حالت دوسری حالت سے بلحاظ اپنے عمل اور فعل کے جدا ہے۔ یعنی۔

(۱) تخیل یا تفکر اور وہم بحالت تکدر یا تعطل حواس۔

دب، تخیل یا تفکر یا وہم بالعل۔

رج، اتفاقی یا ناگمانی مقولات۔

(د) مقولات متواردہ۔

مشاہدہ اور تجربہ اس بات کی تائید میں ہے کہ جب کبھی انسان کے حواس میں بوجہ افکار نازلہ یا مصائب عائدہ اور حقوق امراض کدورت آجاتی ہے۔ یا کچھ دیر کے لئے حواس ظاہری بالکل معطل ہو جاتے ہیں۔ تو اُن حالتوں میں انسان کی باطنی قوتیں کام کرنے سے نہیں رکتی ہیں گو بظاہر انسان حواس باخترہ معلوم ہوتا ہے لیکن اُسکی

باطنی قوتیں کچھ نہ کچھ کام کرتی رہتی ہیں اور اکثر اوقات ایسے ہوش کم کردہ لوگوں سے ایسی ٹھٹھکنے کی باتیں ظاہر ہوتی ہیں کہ باہوش ہی حیران رہ گئے ہیں۔ گو یہ سلسلہ لگاتار نہ جاری رہتا ہو لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ان حالتوں ہی باطنی قوتیں اپنا کام کئے ہی جاتی ہیں۔

پاگل خانوں میں کبھی کبھی مدتوں کے پاگل بھی وہ ٹھٹھکنے کی باتیں کہہ جاتے ہیں کہ انطقت للہ گو وہ برسوں سے محبوس ہوتے ہیں اور انکے داغوں میں نام کو بھی سلامت روی باقی نہیں ہوتی مگر پھر بھی پرانی سے پرانی باتیں اور تاریخی واقعات بذیان اور بڑیں انگلی زبان سے نکل جایا کرتی ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ نگہ راؤ تعطل حواس کی حالت میں بھی انسان کی اندہنی قوتیں کام کرنا جانتی ہیں۔ تعطل یا نگہ راؤ حواس کی صورت میں عموماً وقوف بالکل جاتا رہتا ہے لیکن بعض وقت پاگلوں نے وقوف سے ایسا مرحلہ کام لیا ہے کہ تعجب ہوتا ہے۔ ایک پاگل خانے میں ایک پاگل جو پہلے کسی رسلے میں کشتہ عمدہ دار تمام قوتوں سے قید رہتا۔ اور اسکی حالت بالکل خراب اور ابتر ہو چکی تھی۔ ایک دوسری رسلے کا عمدہ دار جو پاگل خانے میں چلا گیا تو اس پاگل نے اُسے فوراً پہچان لیا اور یہ کہہ چپ ہو گیا۔ ”میں جانتا ہوں تو میرے دہن باز دہتا اور میرا جڑی دار اب میرا بلا آتا رہنے آیا ہے“ عمدہ دار نے مشکل سے پاگل کو پہچانا اور تصدیق کی کہ واقعی میرے ساتھ یہ رسلے میں بہرتی ہوا تھا۔ اور بچائے خود متعجب تھا کہ ایک مہلک حواس نے اُسے اس قدر عرصے کے بعد دیکھتے ہی پہچان لیا۔ اور ایک صحیح الحواس شناخت نہ کر سکا۔

عمل مقناطیسی میں عامل معمول کو ایک ایسی خاص حالت میں لاکر سوالات کرتا ہے جس میں معمول ظاہری حواس سے قریباً اجنبی ہو جاتا ہے۔ معمول پر عامل ایک حالت خواب طاری کر دیتا ہے اور ظاہری درکات سے اُسے بہت دور لیجاتا ہے۔ ایسی حالت میں ہی کہا جائیگا کہ معمول کے حواس ظاہری مکرر یا مستعمل ہو جاتے ہیں۔ اور مظاہر سے اُسے کوئی خبر نہیں رہتی۔ نوم طبعی اور نوم مقناطیسی میں

صرف یہ فرق ہوتا ہے کہ نوم طبعی میں نام بعد از قطع نوم متاخر اور متعذر نہیں ہوتا اور نوم متعذری میں اس کے دل اور جسم پر ایک خاص تکلیف عائد ہوتی ہے۔ عمل متعذری سے ثابت ہوتا ہے کہ حواس باطنی کا عمل نوم غیر طبعی میں بھی باطل نہیں ہوتا۔ معمول ایسے ایسے سوالوں کے جواب دیتا ہے کہ اگر وہی سوال اُس سے حالت بیداری میں پوچھے جاتے تو جواب ممکن نہ تھا۔

بعض اوقات انسان بغیر کسی خاص خیال اور ارادے کے اپنے دل میں ناگہاں ایک خیال پاتا ہے جس کی کوئی بنیاد نہیں ہوتی۔ اور وہ پورا ہوتا ہے ایسے خیالات کی نسبت یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ وہ اتفاقی طور سے ہو گئے ہیں اور اس لحاظ سے وہ اتفاقی مقولات سے تعبیر کئے جاتے ہیں۔ کہی ناگہاں یہ خیال آتا ہے کہ اگر ریلوے اسٹیشن پر فلاں دوست مل جائے تو کیا اچھا ہو۔ آج فلاں شخص کا خط آج آ گیا خوب ہو۔ آج صاحب بہادر خود بخود ہی بلا کر دریافت کریں تو زہے نصیب ایسے مقولات کسی دلیل یا کسی شبہ دلیل کے تابع نہیں ہوتے۔ بلکہ محض فرضی یا ناگہانی مقولے ہوتے ہیں۔ لیکن اکثر دفعہ ہو ہو پورے اترتے ہیں اُس وقت انسان کہا کرتا ہے کہ کاش میں کوئی اور ہی خیال کرتا۔ آخر پورا تو ہو ہی جاتا تھا۔ بعض وقت ایسے مقولات کی نسبت کہا جاتا ہے کسی اچھے وقت ایسا خیال آیا تھا۔

ہر انسان کی زندگی میں ایسے ایسے واقعات پیش آتے رہتے ہیں شاید ہی کوئی انسان ان طبعی تصرفات یا مقولات ناگہانی سے خالی ہو۔

نثر میں کم نظم میں زیادہ مقولات قیاسی۔ قیاس میں ہی ایک ہی مضمون کی بابت دو یا دو سے زیادہ انسانوں کا توار و مضمون ہو جاتا ہے۔ جو مضمون زید کے دل سے اُٹتا ہے وہی خالد کی طبیعت سے بھی پیدا ہوتا ہے۔ جو قیاس بکر کا ہوتا ہے وہی قیاس عمر کا ہوتا ہے۔ ایسی ایسی نظیریں ایک دو نہیں ہیں بلکہ بیسیوں میں ایسے مقولات متواردہ کی نسبت لوگ کہا کرتے ہیں کہ بوجہ تناسب پیدا ہو جاتے ہیں یا جن مضامین کی نسبت توار و ہو رہا ہے اُن کے مواجبات مختلف طبائع پر یکساں

موثر ہوتے ہیں۔

نظم میں تو کبھی کبھی یہاں تک توارد ہو جاتا ہے کہ دو شاعروں کے کسی شعر کے مصرعے کا مصرع بعینہ ایک ہی حالت میں بالالفاظ والمعانی ترتیب پایا جاتا ہے۔ حالانکہ ایک شاعر مغرب میں ہوتا ہے اور دوسرا مشرق میں۔

بعض علمی مضامین یا اخلاقی مقاصد میں توارد کا ہو جانا چنداں تعجب خیز نہیں ہے۔ کیونکہ اُن مضامین علمی میں جن کی بنیاد خاص موضوعات اور شواہد پر ہے استدلال اور استشہاد کے وقت عموماً توارد ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک مہندس طاقات اعدادی اور قیمت صفر عموماً اُنہیں دلائل سے ثابت کرتا ہے جنکو دوسرا مہندس بھی جانتا ہے۔ برخلاف اسکے دو شاعر ایک مضمون مختلف تشبیہات اور تمثیلات سے باندھ سکتے ہیں۔ اُنکے ایک شعر یا ایک مصرع میں توارد ہو جانا بہ نسبت ایک مہندس کے توارد کے زیادہ تر قابل غور اور دلچسپ ہے۔

ہر جاندار کے واسطے نیند ایک طبعی خاصہ ہے گو اسکی حالت مقدار و تغیرات مختلف فیہ ہو۔ بقول اطباء انسان کے لئے کم سے کم آٹھ گھنٹے سونا ضروری ہے۔ زیادہ جاگنا بجائے خود ایک مرض یا تکلیف ہے۔ اکثر آدمی صرف زیادہ جاگنے ہی سے بیمار ہو جاتے ہیں۔ جو وقت انسان سوتا ہے اُس وقت اُسکے حواس ظاہری و محفل یا مکرر نہیں ہوتے بلکہ سارے دن کے تھکے ماندے چند گھنٹوں کے لئے آرام میں ہو جاتے ہیں۔ حواسوں کے محفل ہونیکی صورت میں نیند بھی اچھی طرح نہیں آتی جب انسان بیمار ہوتا ہے اُس وقت اُسے ایسی سیٹی نیند نہیں آتی جسے ہم طبعی نیند کہیں۔ بیماریوں اور عارضوں میں نیند کا نہ آنا بھی ایک سخت تکلیف دہ عارضہ ہے۔

بعض اوقات نیند کا آنا ہی ازلالہ حالات کی ہیں دلیل سمجھا جاتا ہے۔ اور نیند کا نہ آنا موجب تکلیف

نیند کی حسب ذیل قسمیں ہیں

الف - خواب محض

ب - خواب عمیق

ج۔ نیم خوابی
د۔ خواب بیہوشی نما
ہ۔ خواب عملی
ز۔ مدہوشی

خواب محض سے وہ خواب مراد ہے جس میں انسان ایک ہلکی فینڈ میں ہوتا ہے۔ اور خواب عمیق کو وہ خواب جس میں انسان پر ایک گہری فینڈ طاری ہوتی ہے۔ اور اسکے حواس ظاہری کے اور اک اور احساس میں ایک خاص غباوت آجاتی ہے۔ خواب محض میں حواس کے اندر چنداں غباوت عائد نہیں ہوتی خواب عمیق میں انسان دنیا و مافیہا سے گویا بالکل الگ ہو جاتا ہے۔ اور معمولی افعال یا حرکات سے اسکا دماغ اثر پذیر نہیں ہوتا۔ اور خلاف اسکے خواب محض میں معمولی حرکات سے بھی آنکھ کھل جاتی ہے۔

نیم خوابی میں اگرچہ انسان سوتا ہے مگر حواس ظاہری میں وہی سرعت اور عمل باقی رہتا ہے جو حالت بیداری میں تھا۔ اس حالت میں انسان کبھی فینڈ میں ہوتا ہے اور کبھی ارد گرد کے واقعات کیفیات یا حرکات بالاجمال اس پر اپنا اثر کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ فینڈ بھی شامل حال ہوتی ہے اس واسطے اس قسم کی کیفیت بیداری بھی فینڈ ہی سمجھی جاتی ہے۔

خواب بیہوشی نما وہ خواب ہے جو بوجہ کسی بیماری یا کسی اور حادثے یا کیفیت کے طاری ہوتا ہے۔ اس خواب میں حواس مکرر اور مختل ہو جاتے ہیں چونکہ دماغ ضعیف ہوتا ہے اس واسطے انسان ایک خواب نما بیہوشی میں پڑا رہتا ہے اس خواب سے انسان راحت اور وہ آسائش حاصل نہیں کرتا جو خواب صحت سے متصور ہے۔ خواب عملی وہ خواب ہے جو بذریعہ مسریم یا کسی اور طبی عمل کے عائد کیا جاتا ہے۔ محض بیہوشی۔ بعض اوقات انسان کسی صدمہ یا دوا کے اثر سے بالکل بیہوش ہو جاتا ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک گہری فینڈ میں ہے۔ یہ حالت دراصل

نیند نہیں ہوتی۔ بلکہ ایک عارضہ ہوتا ہے۔ گودیکھنے والے اُسے نیند ہی سمجھیں مگر درحقیقت وہ ایک حالت مدہوشی ہوتی ہے۔

خواہ کسی قسم کی نیند نہ ہو اور خواہ کسی قسم کی مدہوشی نہیں انسان کی تین حالتیں ہوتی ہیں (۱) یا تو وہ ایسی نیند میں ہوتا ہے جس میں نہ تو کچھ سنتا ہے اور نہ کچھ دیکھتا ہے۔

(۲) یا کچھ حصہ بالکل غافل سوتا ہے اور کچھ حصے میں خواب کے اندر کچھ دیکھتا اور کچھ تماشا کرتا ہے۔

(۳) یا کل حصہ خواب میں کچھ دیکھتا اور کچھ تماشا کرتا ہے۔

پہلی دو صورتیں عام ہیں اور پچھلی تیسری صورت خاص ہے خواہ کوئی سی صورت ہو یہ ثابت ہے کہ ہر ایک قسم کے خواب میں انسان کچھ نہ کچھ دیکھتا اور سنتا ضرور ہے۔ یہ جوابات ہے کہ کوئی زیادہ ماور کوئی کم۔ جو خواب علی طور پر عائد کئے جاتے ہیں یا بوجہ خاص صدمات کے طاری ہوتے ہیں یا محض مدہوشی ہوتی ہے۔ اُن میں انسان کبھی کبھی کچھ نہ کچھ خواب کے اندر دیکھتا اور سنتا ہے۔

علی خواب جب انسان پر طاری کئے جاتے ہیں تو اُنکے ازالے کے بعد معمول بیان کیا کرتا ہے کہ میں اس عرصے میں ایک ایسی حالت میں رہا ہوں۔ اسی طرح جو کہ کسی ناگہانی صدمے سے یک لحظہ مدہوش ہو جاتے ہیں وہ بھی جب مدہوش میں آ جاتے ہیں تو اکثر کہتے ہیں کہ ہم تو ایک خوشی اور اطمینان سے ایک باغ کی سرگرد رہے تھے۔

۱۵۔ ان اقسام خواب کے سوا ایک اور قسم کا خواب بھی ہے جسے اصطلاح فقرا و صوفیہ راقبہ یا سادہ کہتے ہیں اور یہ اصطلاح حکما اقیاس مفراطہ تنہائی میں یہ لوگ کسی مقصد پر اسطر سے خیال یا ادبیان کرتے ہیں کہ بالکل اُسی میں غرق اور محو ہو جاتے ہیں اور اُس خاص حالت میں ظاہری عمر و رات سے گزر کر باطنی عمر و رات پر اس خوبی سے پہنچ جاتے ہیں کہ بہت سے اوق مطالب حل ہو جاتے ہیں۔

مراقبہ اور قیاس مفراطہ کے قواعد میں تھوڑا سا فرق ہو۔ مراقبہ میں کسی نہ کسی مذہبی تاملوں کی پابندی لازمی ہو اور عیاں طریقیوں کی پابندی لازمی نہیں۔ لیکن درہل ایک حکیم ہی کو بلکہ ہر کسی مذہبی تاملوں کی پابندی نہ دیکھتا مگر عیاں کی نہ کسی تامل کی پابندی ضروری سمجھتا ہے کیونکہ غیر ایسے قاعدوں کی پابندی کو قیاس و خیال کی پابندی کا شل ہے۔

اور میں اپنی بیہوشی کا کچھ ہی علم نہیں۔

بعض مریضوں پر جب ڈاکٹری عمل کے لئے بیہوشی طاری کی جاتی ہے تو ڈاکٹری عمل کے بعد ایک نعت وہ ایک جہی حالت میں اپنے تئیں پاتے ہیں گویا انہیں معلوم ہی نہ تھا کہ اُنکے اعضا پر یہ عمل ہو رہا ہے۔

یہ تمام حالتیں اس امر کا ثبوت یا زندہ نظیریں ہیں کہ خواہ کسی قسم کی نیند ہو اُس میں انسان کے حواس باطنی کسی نہ کسی کام میں مصروف ضرور رہتے ہیں۔ اگر ایسا نہ مانا جائے تو۔

یہ کہا جاویگا کہ جب حواس ظاہری محفل ہو جاتے یا کام کرنا چھوڑ دیتے ہیں (خواہ بوجہ طبی نیند کے یا کسی اور وجہ خاص سے) تو پھر وہ کوئی طاقت ہے جو انسان کے اندر کل کی طرح چل رہی ہے۔

لازمی تو یہ تھا کہ حواس ظاہری کے تعطل یا کد تالم یا تزلزل سے باؤن مردے کی مانند پڑا رہتا اور سونے کے ساتھ ہی کسی اور عالم کی سیر نہ کرتا یہ کیا کہ اوپر مرقوم ہے اور دوسرے کسی اور شغل میں مصروف ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ تو ضرور کچھ نہ کچھ ہوگی آخر کاری یہ کہنا پڑیگا کہ چونکہ انسان کے حواس باطنی نیند میں ہی اپنا کام کرتے رہتے ہیں اس واسطے خواب کے اندر ہی انسان بیداری کی طرح مختلف حالتیں اور کیفیات دیکھتا اور سنتا ہے۔ یا یوں کہہ لو کہ عالم خواب میں ہی عالم بیداری کی طرح انسان کے تصرفات میں کمی نہیں آتی جیسے عالم بیداری میں انسان دونوں قسم کے ظاہری اور باطنی تصرفات رکھتا ہے ایسے ہی عالم خواب میں بھی باطنی تصرفات کی مشق باقی یا زندہ رہتی ہے۔ اس مرحلے پر پہنچ کر ہمیں امود ذیل کی تشریح کرنا ضروری اور واجب ہے۔

الف۔ خواب کے اندر انسان کے تصرفات کن قوتوں کے ذریعے سے ہوتے ہیں؟

ب۔ کیوں ایسے تصرفات ہوتے ہیں؟

ج۔ ایسے تصرفات کی کون کون قیاس ہیں۔ یعنی کس کس قیاس سے ہیں؟

و۔ ایسے تصرفات پر کوئی حکم لگایا جاسکتا ہے؟

۵۔ انکی صداقت کما تک قابل تمسک اور قابل یقین ہے۔؟
 انسان کے باطنی حواس حافظہ، متصرفہ، خیال، حس مشترک، و اہمہ میں جب
 انسان سو جاتا ہے تو ان حواس کے تصرف اور تمسک میں ایک قسم کی کمی آ جاتی ہے
 مگر انکی طبعی حرکت میں فرق نہیں آتا۔ حافظہ جیسا بیداری میں ہوتا ہے ویسا ہی خواب
 میں ہی رہتا ہے اسبطح اور قوتیں بھی عمل کرتی رہتی ہیں۔ تجربہ ہو چکا ہے کہ تعطل تکدر
 حواس کی صورت میں ہی ان اندعنی تو تو نکا عمل اور تصرف جاری رہتا ہے۔ مریضوں
 اور پاگلوں کا دیوانگی اور شدت علالت کی حالت میں ٹسک لے اور پتے کی باتیں کہنا اور
 بمصدق دو دیوانہ بکاغز پیش ہشیا مطلب کی سچا نا اس امر کی دلیل ہے کہ کسی حالت میں
 بھی انسان کی باطنی قوتیں کام کرنے سے نہیں ہرکتی ہیں۔ جب تک تعطل حواس کی حالت
 میں، جو واقعی ایکہ اتر حالت ہوتی ہے۔ اور جس کو نیند، سودر جے بہتر ہے۔ اور جس میں
 انسان پوری راحت حاصل کرتا ہے، انسان کی باطنی طاقتیں کام دے جاتی ہیں تو کوئی
 وجہ نہیں کہ سلیم خواب کی صورت میں کیوں وہ کام کرنے سے رہ جائیں۔ ایک طرف سے
 تو یہ کہا جاتا ہے کہ باطنی قوتیں اپنے اپنے تصرفات پر یہ حالت میں غالب رہتی ہیں۔
 جیسے کہ حافظہ ہر حالت میں اپنے محفوظات پر قادر ہے اور اہمہ ہر آن میں وہم پر غالب
 اور دوسری حالت میں یہ توجہ کرتے ہیں کہ نیند میں ہو کر ان طاقتوں کے تصرفات میں کچھ
 بھی زور اور اثر نہیں رہتا ہے۔ اگر واقعی بحالت خواب انکے تصرفات اور محفوظات یا محمولات
 میں اثر نہیں تو لازم ہے کہ جاگنے پر ان میں سے کچھ بھی باقی نہ رہے۔ حالانکہ جب انسان
 جاگتا ہے تو ساری باتیں اور سارے واقعات یاد آ جاتے ہیں اور اسی طرح پر کلیں چلنے
 لگتی ہیں جیسے چند منٹ پیشتر چلتی تھیں کیا ان کی آن میں سب گہا گندہ حاصل موجود
 ہو گیا۔ یا پہلے ہی سے موجود تھا۔ اگر یہ کہا جائے کہ سرمایہ محمولہ تو اسی طرح باقی رہتا ہے
 لیکن یہ عالم خواب انکے تصرف میں کمی آ جاتی ہے تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ ان تو تو نکا
 تصرف بھی تو موقعہ سے ہوتا ہے۔ ظاہری اور باطنی
 جسطرح بیداری میں باطنی تصرف لگاتا رہتا ہے اسی طرح خواب میں بھی رہتا ہے

اور اگر حالتِ خواب میں ایسے تصرف کا وجود نہ مانا جاوے تو پھر ایک مسلمہ صداقت امد
جگہ ہستی حالتِ رویا کی تکذیب کن دلائل سے کیجا سکتی ہو۔ خواب کے اندر دیکھتے تو ہم
سب کچھ ہیں اور پھر یہ بھی کہے چلے جاتے ہیں کہ یہ فعل ان تو تو نکما نہیں ہو۔ اگر یہ کہیں
کہ یہ فعل واجب ہے تو وہ بھی تو آخر قوت ہے اور اسکا کیا جواب ہے کہ قوتِ واہمہ
تو خواب میں عمل کرنی رہے اور دوسری قوتیں بالکل عاری ہو جائیں۔ میں نہیں جانتا
اسپر کیا دلائل لائے جاسکتے ہیں۔

خواہ عالمِ بیداری ہو اور خواہ عالمِ خواب دونوں میں یہ قوتیں عمل کرتی ہستی ہیں۔
کمی بیشی دوسرا مرحلہ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ بیداری میں تو انسان کے تعامل سے کچھ نہ کچھ
فائدہ بھی ہے۔ عالمِ خواب میں کوئی فائدہ متصور نہیں۔ آجنگ ان تو توں کے ذریعے
سے جس قدر سرمایہ حاصل کیا گیا ہے یا قیمتی معلومات جمع کی گئی ہیں۔ وہ سب عالمِ بیداری
کا سرمایہ ہے۔ عالمِ خواب کا فیصدی پانچ ہی نہیں پراس سے حاصل۔
بحثِ صرف یہ تھی کہ عالمِ خواب کے اندر یہ قوتیں کام کرنے سے رہ جاتی ہیں۔
یا برابر کام کرتی ہیں۔

دونوں حالتوں بیداری اور خواب میں انکا کام کرنا ثابت ہے۔ یہ خدشہ کہ گائندی
خواب کا نتیجہ کیا ہے ایک دوسری بحث ہے۔ اگر ہم اس نتیجہ کو ثابت نہ بھی کر سکیں تو اس
سے یہ لازم نہیں آتا کہ۔
یہ قوتیں خواب کے اندر کام نہیں کرتی ہیں۔
یا ان کا کوئی نتیجہ نہیں ہو سکتا۔

عدمِ علم شے عدمِ وجود شے کا تسلیم نہیں۔ پوچھا یہ جانا ہو کہ دیبا کے عمل کا نتیجہ
یا فائدہ کیا ہے اس کے جواب میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان قوتوں کا لگاتار کام کرنا اور تصرفات یا
تشیع تصرفات میں مصروف رہنا محض اس غرض سے نہیں کہ ہمیشہ ان کو مفید نتائج ہی ترب
ہو اگر ہیں۔ نہیں بلکہ اس غرض سے ہی کہ انکی لگاتار حرکت اور مسلسل عمل انہیں ست
اور تھکا نہ ہونے دے۔ اگر عالمِ خواب میں ان کے تصرفات باقی نہ ہیں تو اس سے ان کا

تعطل لازم آئیگا۔ اور تعطل موجب بطلان ہے تو یہ ہے۔

دوسرے یہ کہ انسان کے قبضے میں یہ قوتیں محض ظاہری تصرفات کی واسطے نہیں دی گئیں۔ بلکہ انکا بہت بڑا منشاء ذہنی تصرفات کے متعلق ہی ہے۔ عالم خواب کے تصرفات ذہنی تصرفات کی تکمیل اور تشریح کے واسطے ایک سبق ہیں اور ان سے انسان پر وہ راہیں کھلی ہیں جنکا انکشاف ذہنی اور روحانی اغراض کے لئے لایا ہی ہے۔ تیسرے یہ کہ ان قوتوں کا خواب کے اندر ہی عالم بیداری کی طرح یا اسکی برابر کام کئے جانا اور بند ہونا اس امر کی بھی دلیل اور اشارہ ہے کہ یہ قوتیں ہر حالت میں کام دلیکتی ہیں اور انکی رسائی گمان تک ہے۔

چوتھے یہ کہ اس رویائے عمل سے اسکا ثبوت ملتا ہے کہ عالم بیداری میں قیاس اور فکر کے ذریعے سے احسان کن کن مدارج اور منازل کی سیر کر سکتا ہے۔

پانچویں یہ کہ جب انسان کی قوتیں عالم خواب میں اسقدر کام کر سکتی ہیں تو اگر ان سے کسی قاعدے یا عمل کے ذریعے سے کام لیا جائے تو کمان تک کامیابی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ اسی شہادت سے مقناطیسی عالموں نے علم مقناطیس نکالا اور اسی تمثیل سے صوفیائے کرام اور حکماء عالی مقام نے مراقبہ یا سادھی اور قیاس سفر طریا فرست کی بنیاد رکھی اور

سلہ موت کا مسئلہ ہی ایک قابل بحث مسئلہ ہے۔ جہاں موت کی تشریح اور تعریف میں امداد لال لائو جاتے ہیں وہاں عالم خواب ہی ایک علمی بارزندہ دلیل ہے۔ صوفیائے کرام اور حکماء نے امداد سے موت کا نام نوم اکبر اور زمین کا نام نوم اصغر رکھا ہے جو لوگ علوم الہی کے قائل اور بصورت انکے سلامت کے اعتبار سے نوم اصغر کی کیفیت نوم اکبر یعنی موت کی کیفیتوں کے انشراح اور شکستہ کیلئے ایک اچھی نظیر ہیں۔ مگر اکیلا انسان خواب میں خواب کا اندر کسی حالت میں ہو تو وہ باوجود زندہ ہونیکے دنیا کے حالات اور عمارت سے بالکل بے خبر ہوتا ہے اور باوجود اسکے خواب کے اندر اُسپر کچھ باریا کچھ رنج بے تعلقی دنیا کا نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ اس حالت میں ہو اور اُس کی غیر حاضری میں تمام دنیا کو گری ہو جائے تو اُسپر کوئی صدمہ نہیں ہو گا وہ اپنی قوتیں سمیٹ کر پاؤں کا گویا ایک امداد میں امنیں تصرفات کیساتھ موجود ہے یہ کیفیت کیفیت موت کیلئے ایک نظیر ہے اور اس کو اُس پرانے قول کی تشریح ہوتی ہے۔ الموت انتقال من الارالی دارالآخریٰ اور انسان اپنے اطمینان کیلئے یہ کیفیت مشاہدہ کر سکتا ہے کہ وہ اصل موت گویا کوئی بے نتیجہ عمل نہیں ہے۔ ۱۲۔

ان عجائبات کا مشاہدہ کیا جو ظاہری حواس سے کوسوں دور تھے۔
 بے ابر شکل است تماشائے آفتاب + صائب نظارہ رخ اور نقاب کن
 (۱) خواب کے اندر انسان جو کچھ دیکھتا سنا یا محسوس کرتا ہے۔ وہی قوتیں اور وہی
 طاقتیں اس میں عامل ہوتی ہیں۔ جو عالم بیداری میں عامل نہیں۔ صرف فرق یہ ہوتا ہے۔ کہ یہ
 عالم خواب ہوتا ہے اور وہ عالم بیداری۔ جب یہ ثابت ہے۔ کہ خواب میں قوتیں محفل نہیں
 رہتی ہیں۔ تو ماننا ہی پڑیگا۔ کہ خواب میں جو کچھ مشاہدہ ہوتا ہے۔ وہ انہی قوتوں کے
 طفیل یا ذریعہ سے ہے۔

(۲) یہ پوچھا گیا تھا۔ کہ خواب میں ان قوتوں کے ذریعہ سے کیوں ایسے تصرفات
 ہوتے ہیں۔ یا یہ کہ کیوں عالم خواب میں یہ قوتیں اپنے کام میں مصروف رہتی ہیں۔ جب
 تک کہ انسان زندہ ہو۔ اور جب تک حواس ذہنی اور خارجی میں فتور اتم نہیں آتا۔ یا یہ
 کہ وہ بالکل ہی سلب نہیں ہو جاتے تب تک یہ قوتیں اپنے اپنے کام میں لگی رہتی ہیں
 یہ گھڑی صانع نے اس حکمت سے بنائی ہے۔ کہ اُسکے پر زنی ہمیشہ اور نہ حالت میں
 اپنے اپنے محور میں گھومتے رہتے ہیں۔ متکلم۔ تامل۔ غور۔ خاموشی بیداری خواب
 برابر کام کرتے رہتے ہیں۔ جب ہم سوتے ہیں۔ ان قوتوں سے الگ ہو کر نہیں سوتے۔
 بلکہ ان قوتوں سمیت ہی سوتے ہیں۔ ہماری آنکھیں بند ہو جاتی ہیں۔ اور ہمارے
 دماغ میں ایک غنودگی سی آ جاتی ہے۔ اور ہم ظواہر سے ایک مدت کیواسطے بیگانہ یا
 دور ہو جاتے ہیں۔ لیکن ہمارے حواس باطنیہ نہ تو بالکل سوتے ہیں اور نہ ان پر غنودگی
 غالب ہوتی ہے۔ اس قدر ان پر غفلت کا پردہ آ جاتا ہے۔ جس قدر ان کا تعلق ہماری
 حواس ظاہری سے ہے۔ ہم گویا ظواہر سے بیگانہ ہوتے ہیں۔ لیکن حواس باطنیہ کے
 ذریعہ سے خواب میں اُنکا تماشہ کرتے ہیں۔ قوت حافظہ قوت واہمہ اور قوت متصرفہ
 ظواہر کی تصویریں خواب میں سامنے لاتی اور اُنکا تماشہ دکھاتی ہے۔ چونکہ عالم خواب
 میں حواس باطنیہ کی رفتار زیادہ تیز ہو جاتی ہے۔ اسواسطے جو تماشہ دیکھا جاتا اور جو منظر
 پیش ہوتا ہے۔ اس میں ایک خاص لطف یا خاص کشش یا خاص خوبصورتی اور

خاص دلچسپی اور خاص خوف یا حیرت ہوتی ہے۔ یہ مشاہدات رویا اُس قسم کے نہیں ہیں کہ اُن سے ہم انکار کر سکیں۔ کیونکہ باوجود ہمارے انکار کے ہی ہر شب موجود ہوتے ہیں۔ ہم اس بات کے معترف ہیں کہ رویاؤں کی مشاہدات کا اکثر حصہ ظواہر سے متعلق اور وابستہ ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اسکے ہم اُس سے بھی انکار نہیں کر سکتے کہ :-

(الف) ان منظرات ظواہر یا عکوس ظواہر میں ہی ایک لطافت اور نرالا پن پایا جاتا ہے۔

(ب) اور بعض عکوس ظواہر کے ساتھ ایسی صورتیں بھی کبھی دیکھنے میں آتی ہیں۔ جو قریباً ظواہر سے مغایر یا کم سے کم اجنبی ہوتی ہیں۔

(ج) ایسے خاص تصرفات سے ہم معلوم کرتے ہیں کہ ہمارے خواب نرے ظواہر کے ہی پابند نہیں ہوتے بلکہ اُن میں جدت یا اختراعی امور بھی

شامل ہوتے ہیں۔ جیسے عالم بیداری میں ہی ہمارے خیالات کا سلسلہ ہمیشہ ظواہر سے ہی مقید نہیں ہوتا۔ اسی طرح عالم خواب میں بھی یہ تقید باقی نہیں رہتا۔

یہ دریافت کیا گیا تھا کہ ایسے تصرفات کی کون کون تھیں ہیں۔ یعنی کس کس قبیل سے ہیں۔ یہ سوال ایک بحث طلب سوال ہے۔ مختصر الفاظ میں اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ایسے تصرفات کی تین مندرجہ ذیل ہو سکتی ہیں :-

۱۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ہم خواب میں وہی اشیاء ہی واقعات دیکھتے یا سنتے ہیں۔ جو عالم بیداری میں دیکھتے سنتے ہیں۔ گویا ہمیں بیداری کا عکس ہیں۔ کچھ شک نہیں کہ ہمارے خوابوں کا اکثر حصہ ظواہر کے تابع ہے۔ ادا اُن کے اکثر اجزاء عالم بیداری کا ہی منظر ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے یہ جو بگڑاؤ کہ وہ کبھی سچے حقیقت ہوتے ہیں یا اُن میں کوئی ہی جدت نہیں ہوتی۔ ایک خلاف اصلیت استدلال ہے۔ گو ہم خوابوں میں اکثر حصہ ظواہر اور بیداری کے معلومات کا ہی کچھ نہیں لیکن وہ ہمیشہ ہی باقیہ نہیں ہوتے۔ کیا جو کچھ ہم عالم بیداری میں دیکھتے۔ ادا اُن کو محض نتائج نظر آتے یا اُن پر راز کی کرتی ہیں۔ ہم ہمیشہ بے محل اور بے سوہنی ثابت ہوتے ہیں۔ اگر ہماری بیداری کا استقرار اور استدلال ہمیشہ غلط نہیں ہوتا۔ تو یقین کر لینا چاہیے کہ خواہ کچھ استدلال ہی ہمیشہ غلط نہیں ہوتا۔ اور نہ بے قیور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ خواب میں ہی بعض واقعات

،، عکوس ظواہر
 ،، عکوس عالم بیداری
 ،، عکوس تابع ظواہر یا عالم بیداری
 ،، استقراری باطنیہ یا اوراکات باطنیہ
 ،، عکوس استقراری باطنیہ یا اوراکات باطنیہ

ہم یا تو خواب میں بالکل وہی چیزیں اور وہی واقعات دیکھتے سنتے ہیں جو عالم بیداری میں دیکھتے سنتے ہیں۔ اُن میں نہ تو کوئی جدت ہوتی ہے۔ اور نہ کوئی انوکھا پن۔ یا ایسی ظواہر کا ایک دھندلا سا عکس پاتے ہیں۔ جو ایک ہوا کے جوئے کی طرح گزر جاتا ہے۔ یا ظواہر اور بیداری کے ظہورات اس حیثیت سے دیکھتے اور سنتے ہیں۔ کہ اُن میں ایک خاص لطافت اور ایک خاص جدت ہوتی ہے۔ جو ہمیں ایک حیرت اور تعجب میں ڈالتی ہے اور ہم بیداری میں اگر بار بار اُسے یاد کرتے ہیں۔ جیسے ہم بیداری میں تو اُسے باطنیہ کے ذریعہ سے استقرار اور استدلال کے عادی ہیں۔ ایسے ہی خواب میں ہی ہمیں حق ثبوت حاصل ہے۔ ہم خواب میں ہی کبھی ظواہر یا تابع ظواہر سے استقرار یا استدلال کرتے ہیں۔ اور کبھی اُن اعلیٰ مراتب پر پہنچ جاتے ہیں۔ کہ وہ مراتب اور وہ اماکن بظاہر ہمارے لئے ظواہر یا واقعات اور ظہورات بیداری سے بالکل دور اور الگ ہوتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۱۔ وہی اسباب پیش آتے ہیں۔ جو عالم بیداری میں ایک خاص نتیجہ نئے منج تھے۔

ایسے سوالات کے ضمن میں یہ سوال بھی قابل بحث ہے۔ کہ

،، عالم خواب میں ظاہری انگلیں بند ہوتی ہیں۔ اور اس ظہریہ محفل ہول میں ہر طرح انسان محض چشم خیال کو مختلف مناظر کا مشاہدہ کرتا ہے۔ یہ مشاہدہ خواب پر ہی منحصر نہیں۔ یوں بیداری میں ہی اگر تصویر کی آنکھوں کو دیکھا جائے۔ تو طرح طرح کے متحرک اور متناظر لہجے میں انگلیں بند ہوتی ہیں۔ لیکن چشم تصور کو دیکھتی ہی ہیں بعض خیال کشوں کو کہ جو کچھ بیداری میں دیکھا جاتا ہے۔ وہی چشم خیال میں بھی آتا ہے۔ اور دنیا خواب میں ہی کوئی شیا کوئی منظر نہیں دیکھتا۔ اس کے متعلق ہم پوری بحث کسی دوسرے موقع پر کریں گے۔ اور بتلائیں گے۔

،، چشم تصور یا چشم خیال کی حقیقت کیا ہے۔ اور

،، چشم ظاہر اور چشم باطن میں کیا کچھ فرق ہے۔ - ۱۲ -

اور میں مجبوراً یہ کہنا پڑتا ہے۔ کہ ہم نے خواب میں اُن امور یا اُن واقعات کا مشاہدہ کیا ہے جو بالکل جدید اور نرالی تھے۔ اور اُس تاویل سے ہم یہ استنباط کرتے ہیں کہ گویا ہم نے ان واقعات کا صحیح مشاہدہ کیا جو عالم بیداری کے بالکل غیر اور بے تعلق ہیں۔ یا یہ کہ ایسے تمام واقعات وہ واقعات ہیں۔ جو قبل ازیں ہماری آنکھوں اور کانوں نے دیکھے سُننے ہی نہیں۔ ایسے کہنے یا ایسا ماننے میں کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ بیداری میں ہی کبھی ایسے واقعات کا مشاہدہ کریں جو بالکل ہماری گزشتہ واقعات اور مشاہدات سے نرالے اور جدا یا غیر ہوں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ایسے مشاہدات بالکل جدید اور ان دیکھے یا اُن سُننے ہیں۔ تو یہ کوئی انوکھی بات نہیں۔ انسان ایک نہیں۔ سو دفعہ اپنی عمر میں ایسے نادر مشاہدات کا تماشا کرتا ہے۔ جب بیداری میں ایسا ہوتا ہے۔ تو خواہ میں جو بیداری کا عکس ہے۔ کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا۔ ایسے تصرفات یا عوامی مشاہدات باعتبار نفوس اور قوتِ مدرکہ کے جدا گانہ سراج رکھتے ہیں۔ اگر نفوس باعتبار بزرگی اور صفائی شستہ و پاکیزہ ہیں۔ تو اُن کے تصرفات رویائی ہی مرکزی اور شستہ ہونگے۔ اور اگر اُن میں کدورت ہے۔ تو تصرفات میں ہی کدورت ہوگی۔ جس قدر شیشہ میں صفائی اور آب ہوگی۔ اُسی قدر عکس صاف اترے گا۔

نفس باز تو بے صادق دم عیسے گرد و دست از بیعت تقویٰ بد بیضا گرد
 رعنائی تصرفات خواہ باعتبار بیداری اور خواہر کے ہوں۔ اور خواہ باطنی استقامت کے ماتحت ہمیشہ قوتوں کے تابع ہوتے ہیں۔ اگر عمل تو اُسے میں کوئی نقص نہیں ہے۔ تو اُن میں ہی کوئی فتور نہ ہوگا۔ اور اگر قوتوں میں کدورت اور فتور ہے۔ تو اُن میں ہی کدورت اور فتور کا ہونا لازمی ہے۔ اگر کوئی امید رکھے۔ کہ باوجود فتور تو اُسے

ملے جب یہ گمانا ہے۔ کہ خواب میں وہ اشیاء کی مشاہدات کئے جاتے ہیں۔ جو حالت بیداری میں کسی مشاہدہ میں نہیں آتے تھے۔ تو اسکا مطلب یہ نہیں ہوتا۔ کہ وہ دنیاوی مشاہدات یا بیداری کے واقعات سے بالکل ہی متغایر ہوتے ہیں بلکہ یہ کہ اُن کی حالت باعتبار نوعیت اور اثر کے کچھ ایسی یا کچھ لطافت و لطافت یا کثرت اور عیشیت وغیرہ وغیرہ مشاہدات بیداری سے متغایر یا بالاتر یا کمتر ہیں۔ ۱۲۔

باطنیہ کے تصرفات باطنیہ درست اور جامع یا نیک ہو سکتے ہیں۔ تو ایک بے سود آرزو اور محض ضبط ہے۔

بازیں گیری کماں آسمان تو ان کی شدہ تاگر دی دھت چو نیز این کماں تو ان کی شدہ
یہ بھی زیر بحث ہے۔ کہ آیا ایسے تصرفات پر کوئی حکم لگایا جاسکتا ہے۔ یا ان الفاظ
میں کچھ کہ خوابوں اور رویائی مشاہدات پر کماں تک اعتبار کیا جاسکتا ہے۔ پہلے یہ
دیکھنا ہے کہ عالم بیداری یا عالم ظاہر میں جو کچھ دیکھتے اور سنتے ہیں۔ اُن پر کماں تک
حکم لگایا جاسکتا ہے۔

ہم بیداری اور ظاہر میں جو کچھ دیکھتے اور سنتے ہیں۔ اس میں بھی تمام مشاہدات
اور تمام واقعات کی ایک حالت نہیں ہوتی۔ بعض اُن میں سے سرسری نگاہ میں جھج
اوتل جلتے ہیں۔ اور بعض کی بابت سوچنا پڑتا ہے بعض بغور استماع اور رویت
کے ہی سیوہ اور لا طائل ثابت ہوتے ہیں۔ اور بعض کی صداقت بعد میں معلوم ہوتی
ہی۔ بعض موثر ہوتے ہیں۔ اور بعض میں اثر نام کو نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک نفور اور کرہیت
پائی جاتی ہے۔ اسی طرح بعض قیاسات یا بعض قیافے بالکل راست آتے ہیں۔ اور
بعض خلاف نکلتے ہیں۔ جب عالم بیداری کے مشاہدات کا یہ حال ہو۔ تو اُس پر قیاس
ہو سکتا ہے۔ کہ عالم خواب کے مشاہدات میں کیسی پیچیدگی اور الجھن ہوگی۔ حکم لگانے
کیواسطے معمولی دل و دماغ کی ضرورت اگر بیداری میں کافی نہیں ہوتی۔ تو رویائی
مقاصد یا مشاہدات کیواسطے کمیں زیادہ صاف دماغ اور روشن ضمیر کی ضرورت ہے۔
بیشک رویائی مشاہدات یا خوابی تصرفات پر حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں۔
کہ اُن سے کیا مراد ہے یا ان کا مفہوم کیا ہے۔ لیکن اس حکم لگانے کیواسطے بھی شرائط

سے روایتی تصرفات یا خوابی مشاہدات پر حکم لگانا دوسرے الفاظ میں کہی تھیں کہ ناچے۔ مشاہدات خواب کیواسطے ایک فن تعمیر
وضع کیا گیا ہے جس میں وہ اصول زیر بحث ہیں جکے نذر اندر دیو کو خواب کو مغایم کا اظہار یا استدلال کیا جاتا ہے۔ فن ایک کلا فن
ہر قوم اور ہر ملک میں لگا وجود پایا جاتا ہے۔ انسانی حضرات اس کا رولع یا ذکرہ یا وعدہ توئی کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ شاید اسکی وجہ یہ ہو
کہ یہ فن ہی تمدن میں نے مذہب کا ایک شعبہ قرار دیا رکھا ہے۔ اور مذہبی نشوونما کیواسطے انسانی مغز میں ہی بنی بنی تعمیر کو اس فن میں

اور قیود ہیں۔ اگر یہ پابندی شرائط اور قیود کے حکم لگایا جاوے۔ تو حساب ٹھیک آریگا۔
ورنہ حقیقت سے دور جا پڑینگے۔

ہر فن اور علم کے استملالات کی واسطے شرائط اور قیود ہیں۔ جب تک اُن شرطوں اور
اُن قیودوں پر نہ چلا جاوے نتیجہ ٹھیک نہیں نکلتا۔ جو لوگ بلا پابندی ایسے شرائط یا
قیود کے متمسک ہیں۔ وہ ایک غلط راہ کی پیروی کرتے ہیں۔ غریب اور تفریق کی واسطے
ایک حسابی قاعدہ کی ضرورت یہاں کی جاتی ہے۔ لیکن مشاہدات دنیائی کے لئے کوئی
شرط ملحوظ نہیں رکھی جاتی۔

لوگ یہ تو سمجھتے ہیں۔ کہ جسم اور روح جدا گانہ حالتیں ہیں۔ یا کم سے کم یہ جانتے ہیں
کہ ہماری ہستی دو حالتیں رکھتی ہے۔ ایک حالت کی واسطے تو قواعد کی پابندی کرتے
ہیں۔ اور دوسری کیلئے کسی پابندی کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ ایک غیر زبان کے پڑھنے
کیلئے ہمیں ایک استاد یا قاعدہ کی ضرورت ہے لیکن روحانیات یا ادراک کی مشاہدات
کیلئے کسی اتحاد یا کسی قاعدہ کی ضرورت نہیں۔

کیا اس لئے کہ ہم سب کچھ بلا دُستِ استاد اور بلا قاعدہ ہی حاصل اور حل
کر سکتے ہیں۔ ہرگز نہیں! ۵

از شرائط المستقیم شرع پابرون منہ چون گشت از رشتہ سوزن زود خود را گم کند۔

بقید حاشیہ صفحہ ۱۰۴۔ یہی شخص یا وہی بزرگ مستند سمجھا جاتا ہے۔ جو مذہب اور مینداری میں مستند اور مری ہو۔ ذرا
اندیشہ بھی اس فن کا تعلق نہیں رہا ہے۔ حکماء و فلاسفہ ہی ان میں مشاق رہی ہیں۔ حکماء یونان میں جو سقراط حکیم
خوبوں یا وہ بای مشاہدات کا بالخصوص قائل تھا۔ اُس نے فتویٰ موت سننے کیوقت جو تقریر کی تھی۔ اُس میں اس کا اقرار
کیا ہے۔ کہ جب اچھے لوگ تریب الموت ہوتے ہیں۔ تو وہ موت کیا کرتے ہیں۔ اُن میں ایک ایسی طاقت آ جاتی ہے۔ جو واقعات آئندہ
کو پیش گوئی کرتی ہے۔ مگر اُن کے عقیدہ میں روح انسانی خدا کے روح کی ایک شرکت رکھتی ہے۔ وہ کہتا ہے۔ خدا نے مجھ کو کلام
دینی یا خواب یا دیگر۔ تم غیبات پر اطلاع دی ہے۔ اسی طرح علامہ ارسطو کہتا ہے

روح جب موت کے ذریعے جسم سے علیحدہ ہوتی ہے۔ تو آئندہ واقعات پر پیشتر سے دیکھتی اور بتلاتی ہے۔
دنیا کے تمام قدموں اور تماموں کا عالم خواب پر اٹھا داند و ثوق رہا ہے۔ اور یہ فی الواقع اُن کے تجربات غائبی یا شہادتیں ہیں۔

جو لوگ ذکی الاذہان اور شستہ عقل و قیاس ہوتے ہیں۔ وہ اپنے مشاہدات خوابی پر ایک آسانی سے حکم لگا سکتے ہیں۔ اور ایک دُشوق سرکہ لکھتے ہیں کہ ایسا ہوگا۔ اور اسکا اثر یہ ہے لیکن جنہیں نہ کاوت اور وہ فطنت حاصل نہیں۔ وہ جو خواب میں سب قسم کے مشاہدات کرتے ہیں۔ لیکن نہ تو وہ اُنکی نسبت کوئی حکم لگا سکتے ہیں۔ اور نہ ہی اُنکے مشاہدات میں کوئی جدت اور صفائی ہوتی ہے۔

پانچویں یہ بحث تھی کہ خوابوں یا مشاہدات رویائی کی صداقت کما تنگ قابلِ تمسک یا قابلِ تعین ہے۔ یا یوں کہئے کہ جو خوابیں ہم دیکھتے ہیں۔ یا خواب میں جو کچھ مشاہدات کرتے ہیں۔ اُن میں کما تنگ صداقت ہے۔

یہ کہنا کہ سارے خواب ہی سچ ہوتے ہیں۔ یا سب مشاہدات میں صداقت کی روح ہے۔ ایک سبالتو کرنا ہے جب بیداری کے ہی سب مشاہدات اور قیاسات صحیح اور سچ نہیں ہوتے۔ تو خوابی مشاہدات کب سب کے سب سچے ہو سکتے ہیں۔

رویائی یا خوابی مشاہدات اور ادراکات ہی کچھ سچے ہوتے ہیں۔ اور کچھ فرضی اور لغو۔ ہر خواب یا ہر خوابی مشاہدہ کی واسطے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ سچا ہے۔ یا اُس میں صداقت کا کثیر حصہ ہے۔ اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ کوئی خواب ہی صحیح نہیں ہوتا۔ جو لوگ اس بات پر مصر ہیں۔

فہم تعبیر کی بناو تین طریق سے پڑی ہے۔

۱۔ بتزکیات نفسیہ و روحانیہ

۲۔ بتجربات متواترہ

۳۔ بقیاسات غالبہ

ہم نے کہا تھا کہ عالم خواب میں قوتوں کا عمل لطیف یا نفیس ہو جاتا ہے اسکی تائید سقراط اور ارسطو کے اقوال کی بھی بخوبی ہوتی ہے۔ یہ دونوں فلاسفر اس کے موجد ہیں کہ موت کی وقت روح نبوت لیتی اور مرنے والا دیکھتی ہے۔ خواب ہی اصل ایک قسم کی موت ہے اصلی موت مگر یہ ہے اور یہ موت صغریٰ۔ جب موت کی وقت روح میں ایک خاص قسم کی طاقت آ جاتی ہے۔ تو خواب میں بھی وہی طاقت عامل ہوتی اور مشاہدات کرتی ہے۔

مشاہدات خوابی کو اقوال ارسطو اور سقراط کی عملی تصدیق ہوتی ہے۔ اور ماننا پڑتا ہے کہ خاص حالت میں انسان اُنکے مشاہدات

کہ کوئی خوابی مشاہدہ یا کوئی خواب ہی درست نہیں ہوتا۔ وہ غلطی پر ہیں۔ صدأ خوابیں عالم بیداری میں اپنا ثبوت پیش کرتی ہیں۔ اصد صدأ رویائی مشاہدات اپنی صداقت اپنے ساتھ ہی لاتے ہیں۔

اگر مشاہدات رویائی کا ایک رجسٹر کھلا ہوتا تو اس وقت ہزاروں مشاہدات کی تصدیق اور تائید ہوتی لوگ غور نہیں کرتے ورنہ ہر شخص کی زندگی میں ایسے چند خواب نکل سکتے ہیں جو بالکل سچے تھے۔ با ان میں صداقت کا جزو کثیر تھا۔ جب ہم خواب سچے ہوتے دیکھتے ہیں اور ان میں ایک اشرپا تے ہیں۔ تو کیا وجہ ہے کہ ان سے انکار یا انحراف کیا جاوے۔ صرف یہ کہ کٹر ٹال دینا کہ "خواب صرف وہم و خیال ہے درست نہیں ہے۔ آخر وہم و خیال میں سے ہی گاہ گاہ صداقت نکل آتی ہے۔ عالم بیداری میں کتنے وہم و خیال کرتے ہیں۔ امد ان میں سے کتنے معیار صداقت پر صحیح اترتے ہیں۔

قیاس و ادقاس کی واسطے اسباب شرط ہیں۔ خواب میں بھی ایک قسم کے اسباب کا مجموعہ ہوتا ہے اگر ان اسباب سے کوئی نتیجہ نکل سکتا ہے۔ تو ان سے کیوں نہیں نکل سکتا۔ یہ بحث کہ کیوں سارے خواب سچے نہیں ہوتے۔ ایک نیجا بحث ہے ہم کہتے ہیں کہ کیوں ہمارے سب بیداری کے خیالات صحیح نہیں اترتے۔ اور کیوں ان سب میں صداقت نہیں ہوتی۔

ایک حکیم کا یہ قول بھی ہے کہ عالم خواب اور رویائی مشاہدات میں جو مقاصد حل ہوتے۔ اور جن مطالب پر روشنی پڑتی ہے۔ وہ قیاسات بیداری سے گونہ ممتاز ہوتے ہیں۔ یہ قرین قیاس ہے۔

دیکھو و مقالیسی عمل یا مقالیسی خواب ہو معمول جن جن واقعات پر عبور کرتا ہے وہ بیداری میں نہیں حاصل ہوتے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خواب میں قوت مدد کہ بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۶۔ اولیٰ مشاہدات کے نتائج ہی نزلے اور انوکھے ہوتے ہیں۔ اور انکی یہ ممکن ہی لوگ باسانی پہنچے ہیں جو فن تعمیر کو مانتا نہ رکھتے ہیں۔ یا وہ کہ اس شریف فن کی بنیاد وہ معمولی یا بازار کی تعمیر نزلے نہیں ہیں۔ جو فن قیاسات کا مجموعہ ہیں۔ بلکہ اس سلسلہ میں وہ معلومات داخل ہیں جو عام کس فن کے باہر نہ کاہی صہ ہیں۔ ۱۲۔

روشن اور تصرف زیادہ تر وسیع ہو جاتی ہے اور اس میں ایک قسم کی جدت آ جاتی ہے۔ جب خواب علی میں یہ تصرف اور یہ نور ہے۔ تو حقیقی خواب میں ہی اُس کی زیادہ ہونا ممکن ہے چونکہ خوابی مشاہدات کے سلسلوں کو دیگر تقدس تاب سلسلوں کا بھی شروع ہوتا ہے جو مرتاضین کا حصہ بحجرہ ہے۔ اسلئے ہمیں اس راہ میں خدا احتیاط سے قدم رکھنا زیادہ ہے۔ ایسا نہ تو کہ ہم اسکی بدولت دیگر بالائی تصرفات اور طاقتوں کو بھی دھڑکا دیں۔ اگر قبول اور سطو ہماری روح مذکر ہے۔ تو اس میں ہمہ زیر و اسمن اسناد و صدقنا۔ ۵
دل جو غافل شد ز حق فرمان پذیر تر نشود۔ میر و ہر جا کہ خواہد اسب خواب آلود را

سوسائٹی اور تنہائی

طریق عشق میں گم ہو کے پونچے منزل پر۔ نیایہ راستہ سو جا ہمیں رسائی کا جیسے ہیں سوسائٹی کی ضرورت ہے۔ ویسے ہی تنہائی کی بھی ہے۔ اگر سوسائٹی ہماری زندگی کا قیمتی زیور ہے۔ تو تنہائی بھی اُس قیمتی زیور کا ایک درخشندہ موتی ہے۔ سوسائٹی ہمیں تمدن اور زندگی کی مختلف راہوں اور منزلوں سے آشنا کرتی ہے۔ تنہائی یہ سکھاتی ہے کہ تمدن اور زندگی کی راہیں اور منزلین کن طریقوں سے قائم اور صاف رہ سکتی ہیں۔ ہماری زندگی کے دو پہلو ہیں۔ تمدن شخصی تمدن زندگی سے سوسائٹی مراد ہے اور شخصی زندگی سے تنہائی۔

سوسائٹی ہمیں یہ سکھاتی ہے۔ جو کچھ دنیا میں ہو رہا ہے۔ یا دنیا جو کچھ کر رہی ہے۔ آئیں سے کون کون سے طریقے قابل تقلید اور قابل تمسک ہیں۔ اور کون کون کو قابل نفرت۔ ان میں بلحاظ حق و باطل کے امتیاز کرنے کا کیا اصول اور کیا طریقہ ہے۔ تنہائی ہمیں یہ تعلیم دیتی ہے کہ دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے۔ یا سوسائٹی جو کچھ کر رہی ہے۔ یا سوسائٹی نے جن جن طریقوں کو اخذ یا ترک کیا ہے ان کی علت اور موجب کیا ہے۔ اور انکے قیام اور ثبات کے کیا کیا وسایل ہیں۔ اور سوسائٹی کی مضبوطی اور قیام کے واسطے کن کن ذرائع

کی ضرورت ہے۔

ہر ایک شخص کی زندگی یہ دونو حالتیں رکھتی ہے۔ ایک جاہل کو بھی یہ مراتب حاصل ہیں۔ اور ایک فلاسفر یا ایک عالم بھی ان سے آشنا ہے۔ صرف فرق یہ ہے۔ کہ ایک جاہل کو دونو قسم کی زندگیوں کو کام لے رہا ہے۔ لیکن یہ نہیں جانتا کہ ان میں فرق کیا ہے۔ اور انکی جدا گانہ حقیقت کیا ہے۔ خلاف اسکے ایک فلاسفر یا ایک عالم ان باتوں سے آشنا اور واقف ہوتا ہے۔

یہ دونو حالتیں خود پیدا کردہ نہیں ہیں۔ بلکہ قدرت کی جانب سے ہی ہر ایک طبیعت میں مودعہ ہیں۔ کوئی طبیعت ان سے معر اور خالی نہیں ہے۔ یہ جذبات ہے کہ انہیں نظر انداز کیا جاوے۔ ہر متمدن طبیعت یا ہر سوسائٹی طبعاً اس بات کی خواہاں ہے۔ کہ کچھ وقت اُس کا تنہائی میں بھی گزریں اس طرح ہر تنہائی چاہتی ہے۔ کہ کوئی وقت اُس کو سوسائٹی میں بھی ملے۔

جس طرح ایک تکلم اور تقریر کبھی خاموشی پسند کرتا ہے۔ اور ایک خاموشی پسند تکلم اور تقریر کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی سوسائٹی اور تنہائی کا بھی حال ہے۔ چونکہ انسان کو مدنی الطبع ہی بنایا گیا ہے اس واسطے اسکو سوسائٹی کی ہی ضرورت ہے۔ اور چونکہ اُس نے علاوہ تمدن ہونے کے اور کمالات و فضائل کو بھی حاصل کرنا ہے۔ اس واسطے تنہائی پسند بھی ہے۔ یہ دونو خاصے متضاد نہیں ہیں۔ گو انکی کیفیت جدا جدا ہے۔ لیکن ایک خاصہ دوسرے خاصے کی نفی نہیں کرتا۔ سوسائٹی تنہائی کی مانع نہیں اور تنہائی سوسائٹی کی مغل نہیں۔ جن لوگوں نے ان دونو خاصوں کو ایک دوسرے کے خلاف خیال کیا ہے۔ وہ حقیقت الامر سے بے بہرہ ہیں +

تقصاً دیکھا بعضوں نے تو یہاں تک بھی کہہ دیا ہے۔ کہ سوسائٹی میں تنہائی موجود ہوتی ہے۔ اور تنہائی میں سوسائٹی۔ ایک شخص سوسائٹی میں رہ کر بھی تنہائی میں ہے۔ اور تنہائی میں ہو کر سوسائٹی میں +

سوسائٹی کی زندگی یا متمدن زندگی سے ہم وہ بائین سیکھتے ہیں۔ جس سے ہمارے

تمدن اور سیاست میں نئی نئی باتیں پیدا ہو کر ہماری آرام کا باعث ہوتی ہیں۔ ہم اُن راہوں کو گذرتے ہیں۔ جو ہمیں اُن ضرورتوں کی طرف لے جاتی ہیں۔ جنکی بہر اس دُنیا میں بہکوانتی ضرورت ہے۔ اور جو ہماری خوشی اور فرحت کا سچا ذریعہ ہیں +

شخصی زندگی جو تمدنی کا دوسرا نام ہے۔ ہمیں اُن تمام باتوں اور اُن تمام اسرار سے باہر کرتی ہے۔ جن پر ہماری تمدن زندگی کے ذرائع اور وسائل کا مدار ہے۔ اور نیز اُن راہوں کو آگاہ کرتی اور بصیرت بخشی ہے۔ جو مادی زندگی کے علاوہ روحانی زندگی کی طرف لے جاتی ہیں۔ تمدن زندگی صرف ایک صیغہ کو پورا کرتی ہے۔ لیکن شخصی زندگی دونوں صیغوں جسامتی اور روحانی کو دکھاتی ہے۔ تمدن زندگی یا سوسائٹی صرف اُن باتوں اور اُن کمالات کو حاصل کر سکتی ہے۔ جو تمدن مسماعی اور ذرائع سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اُن باتوں اور اُن کمالات کو حاصل نہیں کر سکتی جن کا حاصل کرنا شخصی طاقتوں پر موقوف ہے۔ یا یوں کہو کہ تمدن زندگی خود کچھ نہیں کرتی ہے۔ شخصی زندگی کے کمالات یا استدلال کو سوسائٹی کے زور و طاقت بخشی اور رونق دیتی ہے۔ ایک شخصی زندگی کمالات اور فضائل حاصل کرتی ہے۔ اور ایک سوسائٹی ہمتیابی تواضع اور انہیں شہرت دیتی ہے۔ دنیا میں اس وقت جب قدر کمالات اور فضائل پائے جاتے ہیں۔ اُن سب کی موجب یا علت شخصی زندگیان ہی ہیں۔ دنیا کا کوئی کمال اور کوئی عجب ایسا نہیں ہے۔ جو کسی سوسائٹی نے نکالا ہو۔ یا کوئی سوسائٹی اسکی موجد ہوئی ہو۔ جو کمال یا جو عجب یا جو ایجاد اور جو اختراع ہے سب شخصی زندگیوں کا ہی سانچہ اور پیدا کردہ ہے۔

فلسفہ۔ منطق۔ سائنس۔ ادب۔ نظم۔ نثر وغیرہ وغیرہ علوم اور اسطرح پر مختلف فنون شخصی طبیعتوں کا ہی نتیجہ یا خد ہیں۔ فولگوگرانی۔ فنونگرانی۔ ٹیلیوگرانی۔ ٹیلیگراف۔ ریل۔ شارٹ ہینڈ وغیرہ وغیرہ کسی سوسائٹی کی مجموعی طبیعت کا اثر یا نتیجہ نہیں ہیں۔ صرف شخصی طبیعتوں کی ذہانت اور ذکاوت کے نتیجے ہیں۔ ہاں یہ کہیے۔ کہ جب شخصی طبیعتیں مدتوں کے خوض اور غور کے بعد کامیاب ہو گئیں تو پھر سوسائٹی نے تجربہ اور مختلف شہادتوں کے زور پر ان ایجادات کو قبول کر کے رونق اور ترقی

دی اور اُن سے متمدن زندگی میں ایک قیمتی اضافہ کیا۔

ہم سوسائٹی یا متمدن زندگی کی اس خیال اور دلیل سے تعریف کرتے ہیں۔ کہ وہ شخصی زندگیوں کے کمالات یا خیالات کو رونق بخشتی۔ یا اُلٹی داد دیتی ہے۔ لیکن ہم یہ کبھی نہیں کہینگے۔ کہ متمدن زندگی کے مقابلہ میں شخصی زندگی یا تنہائی کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ اور اصل تنہائی یا شخصی زندگی ہماری سوسائٹی کے کمالات اور عزت کا موجب ہو۔ اور ہماری سوسائٹی شخصی زندگیوں کی ہی احترام اور عزت پاتی ہے۔ اگر شخصی زندگیاں نہ ہوں۔ اور شخصی زندگیوں کے کمالات اور صاعی سے حصہ نہ لیا جاوے تو متمدن زندگی باقی ہی نہیں رہ سکتی۔ اور اگر سوسائٹی شخصی زندگیوں کی قدر و منزلت نہ کرے۔ تو کمالات کو شخصی زندگیوں کے کمالات ہونگے۔ لیکن اُن کے قبول کرنیوالا اور انہماک دینے والا کوئی نہیں ہوگا۔ جس سے اُن کا عدم وجود برابر ہو جائیگا +

در اصل ایک کو دوسرے کی ضرورت ہے۔ اور ایک دوسرے کے سولے قائم نہیں رہ سکتی + اکثر باتیں اور اکثر ضرورتیں جیکے نسبت ہم بحث کرتے ہیں۔ ہم میں موجود ہوتی ہیں چونکہ ہمیں انکے قواعد اور بعض مختصات سے ناواقفیت ہوتی ہے۔ اس واسطے ہی سمجھتے ہیں کہ ہماری سوسائٹی یا ہمارا شخص اُن کو خالی ہے۔ جیسے ایک قوم کی تمدنی زندگی سوسائٹی کی وقعت اور سوسائٹی کی عظمت سے فوق پاتی اور عروج حاصل کرتی ہے اس طرح ایک سوسائٹی شخصی زندگی کے کمالات اور خیالات سے ممتاز ہوتی ہے +

شخصی زندگی تنہائی کے کمالات اور فضائل حاصل کرتی ہے اور تنہائی اسکو امتیازی درجہ بخشتی ہے اگر یہ سوال کیا جاوے کہ متمدن زندگی اور شخصی زندگی یا سوسائٹی اور تنہائی کی کیا کیا خصوصیتیں ہیں۔ تو ہم جواب میں یوں کہینگے :-

سوسائٹی شخصی زندگی یا تنہائی کے کمالات کو قبول کرتی اور امتیاز دیتی ہے۔ اور تنہائی سے اُن کا اعلان عام کرتی ہے +

شخصی زندگی یا تنہائی

دالفا (نچر) اور قوانین نچر کا مطالعہ کرتی ہے۔

(ب) قوانینِ نبی کی تشریح کر کے اُن کو اُن قوانین کو تشریح کرتی ہے جو انسانی قوانین کہلاتے ہیں*
 (ج) دونو قوانین کی تطبیق سے جمائی اور روحانی ضابطہ قائم کرتی ہے۔
 (د) جو کچھ اسکے ارد گرد ہے۔ اُن کو تسلیج نکالتی اور اُن تسلیج کو سمات قائم کرتی ہے۔
 (ه) ہستی کی مختلف صورتوں کی تشریح کرتی اور اُن کو اُن امور اور اُن رموز پر روشنی ڈالتی ہے جو اسکی سچی فرحت اور اطمینان کا موجب ہیں۔

(و) مادی ترقیوں کو وہ سامان اور وہ مواد پیدا کرتی ہے۔ جو سوسائٹی کے حالات اور ضروریات کے رافع ثابت ہوتے ہیں۔ اور مادی زندگی کے کفیل
 سوسائٹی کی حالت اسوقت مندب اور درست ہوتی ہے۔ کہ جب سوسائٹی کے تمام اراکے اور اعضا اُن امور کے اعلان اور شہرت اور تکمیل کی جانب رجوع اور توجہ کریں جنہیں شخصی زندگیوں نے پیدا اور ایجاد کیا ہے۔ خواہ کسی ملک اور کسی قوم کی شخصی زندگیاں بھلی حالت میں ایسے کمالات اور خصوصیات حاصل کر سکتی ہیں۔ جب اُن بطیعتوں میں تنہائی کا مادہ باضابطہ موجود ہو۔

وقایق اور غوامض ہم اس حالت میں حاصل کر سکتے ہیں۔ جب ہم انکی نسبت بالخصوص شعور کریں۔ اور بالخصوص غور اسوقت تک نہیں ہو سکتی۔ جب تک کہ ہم تنہائی پسند نہوں۔ جو کچھ حاصل کرنا ہے۔ وہ تنہائی میں حاصل کرو۔ اور سوسائٹی میں آکر اسکا اظہار کرو۔ سو سوسائٹی میں سر انتخاب کریں گی۔ اور تم میر گوشہ تنہائی میں مزید غور کرو اسطے چلے جاؤ۔ مندب قوموں نے مندب اور کمال تیر و تفنگ اور لڑائی کو حاصل نہیں کیا۔ بلکہ اُن اور اکات سے جو تنہائی نے انہیں سکھایا ہے تعلیم پانا اور علوم و فنون کا حاصل کرنا اسوقت تک سو مندب نہیں ہو سکتا۔ جب تک لوگ اُن مواد کی بابت گوشہ تنہائی میں جا کر مزید غور نہ کریں۔ جو بات ہیں جلوت اور سوسائٹی میں معمولی نظر آتی ہے۔ وہ گوشہ تنہائی اور خلوت میں غیر معمولی نکلتی ہے۔ دنیا میں جس قدر بالکمال انسان گذری ہیں۔ اور جتنے سرزرقی کا سہرا بندھا ہے۔ اُن سب کے کمالات اور اختراعات اور ایجادات گوشہ تنہائی کا ہی فیضان اور اثر ہیں۔ جو قومیں ترقی

نہیں کرتیں۔ اور جن میں مادہ ایجاد و اختراع مفقود ہے۔ اُسکی ہی وجہ سے کہ ان میں مسلسل غور کرنا دستور نہیں ہے۔ اور وہ اس عمل استقراء سے خالی ہیں۔ جسکی ضرورت ہے۔ ہر ایک طبیعت میں استقرار پایا جاتا ہے۔ ہر ایک دل و دماغ میں یہ مادہ موجود ہے۔ لیکن عموماً اُسکو سوسائٹی میں برباد دیا جاتا ہے۔ جسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے۔ کہ اخیر پر سوسائٹی بھی اُسکو بدنام کرتی ہے۔ اور سوسائٹی کی نظروں میں ہی حقیر ہو جاتا ہے۔

ایک حکیم کے خیال میں تنہائی کا مرادف نظر غائر اور سوسائٹی کا مرادف ہے تو جیسا ہے۔ اُسکا قول ہے کہ جو شخص اپنے معلومات پر مسلسل غور کرنے کا عادی ہے وہ ہمیشہ سمندر کی تہ میں غوطے لگاتا اور اخیر پر گہر مراد پالیتا ہے اور جو شخص اپنے معلومات پر مسلسل غور نہیں کرتا وہ اُس بد قسمت کی طرح سے جو سمندر میں موتی دیکھتا ہے اور اُتھ کچھ نہیں آتا۔ فقرہ خموشی معنی دارہ کہ در گفتن نہ آئے۔ یہ مطلب نہیں کہنا کہ بولوی نہیں اُسکا مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ اپنے معلومات اور دنیا پیش آمدہ پر غور کرتے رہو اور ایک لگاتار غور سے اُن نتیجوں پر پہنچو جو تمہاری زندگی کی واسطے سود مند ہیں تنہائی میں غور کرنے سے انسان وہ باہمی کیفیتیں دریافت کرتا ہے جو اس سلسلہ خلقت میں پائی جاتی ہیں۔ اس ادراک اور اُس دریافت سے اُن تراکیب کا بھی علم ہو جاتا ہے جو اُن نسبتوں سے وجود پذیر ہو سکتی ہیں۔ اور اُن تراکیب خاصہ کا معلوم کر لینا ہی صحیح کامیابی ہے۔ اُن تراکیب کے معلوم کر لینے سے ہی انسان موجد۔ حکیم۔ فلاسفر بن سکتا ہے۔ اور وہی انسانی کامیابی کا پہلا درجہ ہیں۔

آدایات سے گزر کر پھر انسان ایسی غور اور ایسی توجہ کی بدولت روحانیت تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور بتدریج بڑھتا جاتا ہے۔ جب تک کسی قوم میں کسی گروہ میں :-

دالاف سوسائٹی بہ ہیئت مجموعی شخصی زندگیوں کے کمالات اور ادراکات کی قدر اور اعلان نکرتے۔

دبہ اُگی ترمیج۔ تکمیل میں ساعی نہ ہو۔

(دج) ایسے اشخاص کی عزت انفرادی نہ ہو۔

(دو) ایسے اشخاص اپنی زندگیوں کا ثمرہ تنہائی میں حاصل کریں اور انکو دوز
افزون ترقی نہ دیں۔ اسوقت تک تعلیم، علوم و فنون کا اکتساب کوئی فائدہ نہیں دیکھتا۔

علم اور عمل میں فرق ہے۔ علم ایک ذخیرہ ہے اور عمل ایک لیا ضابطہ جس سے
اُس ذخیرہ کو کام میں لایا جاتا ہے۔ مخصوص زندگیاں تنہائی میں ایک قیمتی ذخیرہ
جمع کرتی ہیں۔ اور سوسائٹی علی ضابطہ کے ذریعہ کے سے ملک اور قوم میں اُن
کا وابہی اور موقت اعلان کرتی ہے۔ یہی دو اصول ہیں جو ایک قوم کو مہذب
اور نامور بناتے ہیں۔ یہی دو اصول ہیں جن سے قوموں نے عروج اور
عزت پائی ہے یہی دو اصول ہیں جو ایک قوم کو بلحاظ خوبی اور نقص کے
دوسری قوم سے ممتاز کرتے ہیں۔

یہی دو اصول ہیں جو دنیاوی اور روحانی زندگی کا پیش خم ہیں۔

تنہائی سوسائٹی کی صرح و روان ہے۔ اور سوسائٹی تنہائی کی

شان۔ تنہائی کے کمالات سوسائٹی میں اعلان پا کر سوسائٹی کو معطر
اور ممتاز کرتے ہیں۔ اور سوسائٹی انہیں امتیاز دیکر شخصی زندگیوں
کو ترغیب دیتی ہے۔ کہ اور بھی ترقی کریں اور اُن اعلیٰ مدارج تک
پہنچیں۔ جو نیچر کی تہیں مخفی ہیں۔

گو فاصلہ بہت دور ہے۔ لیکن تو سن خیال عرصہ تنہائی میں بہت
تیز جاتا ہے۔ چلتا اور منزل مقصود پر آخر پہنچ جاتا ہے۔ سوسائٹی میں
رہ کر غور طلب امور پر تنہائی میں غور کرو +

عزت

دنیا میں چند اعتباری صورتیں ایسی عام اور ہر دل عزیز ہیں کہ ہر کوئی انہیں چاہتا اور اُنکے واسطے تکلیف اٹھاتا ہے۔ ہر شخص کی یہ آرزو ادنیٰ خواہش رہتی ہے کہ انہیں حاصل کرے۔ یا اُسکی ذات میں وہ موجود ہوں۔ اسی طرح چند صورتیں یا چند اعتبارات اس قسم کے بھی ہیں کہ لوگ اُن سے نفرت کرتے اور بیزار رہتے ہیں۔ عام اس سے کہ ایسی صورتیں یا ایسے اعتبارات انہیں حاصل ہوں۔ یا اُن میں نہ پائے جاتے ہوں۔ منجملہ ایسی اعتباری صورتوں کے عزت بھی ایک صفت ہے۔ ہر شخص یا ہر شخص کی یہ آرزو اور یہ خواہش رہتی ہے۔ کہ وہ :-

” ہر جماعت یا ایک خاص جماعت میں معزز شمار ہوں۔ یا اسے لوگ صاحبِ حق سمجھیں۔ ہر سوسائٹی یا ہر جماعت میں بالخصوص یہ کہا جاتا ہے۔ کہ ظان شخص کمانٹک یا کس قدر عزت رکھتا ہے۔ یا اُسکی عزت کیسی ہے۔ اور ہر شخص بجائے خود بھی یہی سمجھتا ہے کہ اُس کی عزت اُس کی سوسائٹی یا اُس کی جماعت میں کس نمبر پر ہے۔

معاملات اور ضروریات تمدن وغیرہ کے پیش آنے پر ہمیشہ یہ سوال ہوتا ہے کہ ظان شخص باعتبار عزت و حرمت کے کیا درجہ رکھتا ہے۔ یا لوگ اُسے باعتبار عزت کیسا جانتے ہیں۔ کبھی کبھی بعرف عام ایسے لوگوں کی شہرت بھی ہو جاتی ہے کہ اس شہرت میں مخالط بھی ہو۔ مگر پھر بھی ایک خاص جماعت کے حدود میں اُسے ایک اثر ضرور ہوتا ہے۔ عزت دار بننا اور معزز ہونا ہر ایک فرد بشر کی خواہش ہے اور شاید یہ خواہش کل دیگر خواہشوں سے نسبتاً ممتاز بھی ہو۔ اسی سبب سے تقریباً ہر

فرد بشر ممتاز بھی ہو۔ لیکن یہ بہت کم سوچا جاتا ہے۔ کہ

”عزت ہے کیا چیز۔ یا

”عزت سے مراد کیا ہے

جب ایک شخص یہ کہتا ہے کہ مجھے عزت داریا معزز بننا چاہیے۔ تو وہ یہ نہیں سوچتا۔ کہ عزت کا مفہوم یا تعریف کیا ہے۔ یا وہ کیا شے ہے۔ وہ اس بات پر اصرار کرتا ہے۔ کہ میں عزت دار ہوں۔ مجھے عزت دار ہونا چاہیے۔ عزت ایک اچھی شے ہے۔ اگر لوگوں سے یہ دریافت کیا جاوے۔ کہ:-

”تم کیون عزت دار ہو۔ تمہیں کیون عزت دار کیا جاوے۔

”تمہاری عزت و حرمت کی کیا دلیل یا کیا علامت ہے

تو ہر ایک کا جواب جڈاگانہ ہوگا۔

کوئی بوجہ دولت و مال کے اپنے تئیں معزز کہیگا۔ اور کوئی بوجہ رتبہ و درجہ کے۔ کوئی بوجہ رعب و اب کے معزز کہلایگا اور کوئی بوجہ رُسوخ اور تعلقات کے۔ کوئی بوجہ عمدہ کے اور کوئی بوجہ حکومت جبروت کے +

ان سب جوابات سے یہ کسٹاڑیگا۔ کہ لوگوں نے باوجود اس قدر شوق و آرزوئے عزت مفہوم عزت کے سمجھنے میں یا تو غلطی کی ہے۔ اور یا دراصل ہی عزت کا کوئی جامع مانع مفہوم نہیں ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ فلاں بڑا بے عزت ہے۔ یا فلاں کی کوئی عزت نہیں۔ تو چند اعتباری صورتوں کی جہت سے ایسا کہا جاتا ہے نہ کہ ایسے اصول پر جس سے قطعاً یہ رائے قائم کرنے کی سبیل نکلتی ہو۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ فلاں ایک عزت دار یا ایک معزز ہے۔ تو اس وقت بھی چند اعتباری صورتیں مڑھوم ہوتی ہیں۔ باعتبارات ذیل عموماً عزت کا مفہوم لیا جاتا ہے۔

”عزت باعتبار حکومت

”عزت باعتبار درجہ و رتبہ

« عزت باعتبار دولت

« عزت باعتبار علم و فضیلت

« عزت باعتبار شجاعت

« عزت باعتبار رسوخ

« عزت باعتبار یکلی و سعادت

« عزت باعتبار ارادت

« عزت باعتبار موجودہ حالت

« عزت باعتبار معاشرت

« عزت باعتبار جوہ و بھادوت

یہ عزت کی سوئی سوئی قسمیں یا صورتیں ہیں، سبچو قسم اور قسمیں اور صورتیں بھی ہو سکتی ہیں۔ عزت کے دو پہلوئے ہیں۔

« پیمانہ عام

« پیمانہ خاص

عام لوگ جن مقیاس سے عزت کی تمیز اور تخصیص کرتے ہیں۔ وہ مقیاس خواص سبچو جہانہ ہو۔ گو مقیاس عام میں بھی مقیاس خاص کے اجزاء کپائے جاتے ہیں۔ اور مقیاس خاص میں مقیاس عام کے بعض اصول شامل ہیں۔ لیکن تاہم علماء ان دونوں میں تفاوت ہے۔ عام مقیاس کے اجزاء میں عمومیت اور سطحی خیالات یا سطحی اصول کا غلبہ ہوتا ہے اور انہیں پر عام لوگ عزت کا فیصلہ کر دیتے ہیں۔ خلاف اسکے خاص مقیاس میں سطحی اصولوں کے علاوہ اندرونی یا حقیقی اصول بھی شامل ہیں۔ اور عموماً ان مورد کو کام لیا جاتا ہے۔ جو کسی نہ کسی حقیقت پر معمول ہوتے ہیں۔

جتنی عام یا عمومی قسمیں عزت کی اوپر لکھی گئی ہیں۔ ان کے اعتبار سے جو ان کے اعتبار ہی ہونے کے عزت کی تعریف یا حد بھی قریب قریب انہیں اعتبارات کے ہوگی مثلاً یہ کہا جاوے گا کہ ما جو شخص حکومت رکھتا ہے وہ معزز ہے۔

اور مکان کے ایک شخص معزز یا محترم کہا جاتا ہے۔ حالانکہ باعتبار خاصہ انہیں ادا و صاف یا احوال کے وہ محترم یا معزز نہیں ہوتا۔ اگر ایسے عارضی ادا و صاف یا احوال سے احتراز ادا احترام کا وجہ مستقل ہو تو ان کے اذالہ سے اعتراف و احترام میں کوئی فرق نہیں آنا چاہئے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص محض بوجہ دو تہذیب یا اس پر رہنے کے ہی معزز یا محترم ہے۔ تو ضروری ہے کہ اطلاع اس کی حالت میں اسے عزت داری نہ کہا جاوے۔

اگر کوئی شخص بوجہ اپنے ذاتی رسوم کے عزت دار کہا جاتا ہے۔ تو عدم رسوم کی حالت میں ضرور ہے کہ وہ میزبوت ہو۔ اگر کوئی شیعہ محض شجاعت کی وجہ سے محترم ہے۔ تو کسی بزدلی کی وقت ضرور اسے میزبوت سمجھا جاوے گا۔

قاعدہ ثورہ چاہتا تھا کہ ایسے اسباب کے اذالہ سے عزت ادا احترام کے امتیاز میں کوئی فرق نہ آتا اور باوجود ایسے اسباب کے ہونے کے ہی ایسے لوگ محترم اور معزز ہی شمار ہوتے۔

کوئی انہی اعتباری صورت لیلو۔ اگر اس کے اعتبار کوئی شخص یا فرد بشر محترم یا معزز کہلا گیا ہے تو اس کے اذالہ کی اسکی نسبت یہ خیال ضرور ہی بدل دیا جاوے گا۔ ان اعتباری صورتوں میں عزت و احترام کی وہی مثال ہوگی۔ جیسے ایک سوار اور ایک پیدل کی۔ سوار کی کچال حالت میں سوا کہا جائیگا۔ اور پیدل کی صورت میں پیدل اور بصورت ان تمام ایسے اعتبارات کے عزت کی کوئی جامع تعریف نہیں ہو سکیگی۔ یا یہ کہ عزت کی تعریف ہمیشہ مشروط ہوگی۔

قبل اسکے کہ ہم ایک جامع اصول کی پابندی کی عزت کی تعریف کریں۔ یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ کیا ہے۔

”عزت بجائے خود کوئی مستقل حالت ہے۔“

”یا غیر مستقل اور زوال پذیر۔“

کوئی شخص بنا تو خود کیسا ہی معزز اور محترم کیونکہ یہ کیا ہی رفیض اور مدن ہمت۔ سوائے معیار عام کے ہم اسے محترم یا بذیل نہیں کہہ سکتے۔

عام ہو بلکہ ایک شخص رفیل یا عزت مند کہا جاسکتا ہے۔ لیکن مقیاس خاصہ سو یہ رائے ہمیشہ درست نہیں اترتی۔ مقیاس عام سے جنہیں ہم عزت مند خیال کرتے ہیں۔ مقیاس خاصہ سے وہ بے عزت ثابت ہوتے ہیں۔ یا انکی عزت و حرمت میں شک پڑ جاتا ہے۔ کبھی جنہیں ہم سعزت اور رفیل سمجھتے ہیں۔ تحقیقات سے وہ سرکاری اور عزت مند نکل آتے ہیں۔

بعض حکیموں نے یہ ظاہر کیا ہے۔ کہ :-

،، عزت ایک مستقل حالت ہے۔

اور بعض حکیموں کی خلاف اسکے یہ رائے ہے۔ کہ عزت کوئی مستقل حالت نہیں ہے۔ اسکا قیام اور اس کا وجود بعض خاص اسباب سے وابستہ ہے۔ جب تک کہ وہ قائم رہتے ہیں۔ وہ یہی قائم رہتی ہے۔ جب اُن میں ضعف آ جاتا ہے اس میں بھی ضعف آ جاتا ہے۔ جو لوگ عزت کو ایک مستقل حالت سمجھتے ہیں۔ انکی یہ رائے ہے۔ کہ اگر کسی فرد کی نسبت اعزاز کا خیال نہ کیا جاسے۔ اور وہ اُسے حاصل نہ ہو۔ لیکن وہ بھلے خود ایک مستقل حالت ہے۔ اس میں کوئی تغیر نہیں آ سکتا۔ اگر دنیا میں کوئی فرد بشر ہی محترم یا معزز نہ ہو۔ تب بھی بجائے خود عزت باعتبار اپنے مفہوم کے ثابت و مستقل ہوگی۔ دولت خواہ کسی کے قبضہ میں ہو۔ اور خواہ نہ ہو بجائے خود دولت کے مفہوم سے باہر نہیں جاسکتی۔

۱۔ شرافت۔ عزت۔ وقار کے مفہوم میں باریک فرق ہو سکتا ہے کہ ایک شخص یا ایک فرد بشر زاد شریف ہو لیکن موقر نہ ہو۔ اور ممکن ہو کہ ایک شخص موقر ہو لیکن شریف اور معزز نہ ہو۔ شرافت اور عظمت کا اکثر حصہ اپنا اختیاری علی اور طریقہ ہے۔ وقار کا اکثر حصہ دوسروں کو اختیار میں ہوتا ہے۔ ایک شخص اگرچہ بلحاظ حقیق معنوں کو شریف اور معزز ہو لیکن دوسروں کی نگاہوں میں اس کا موقر ہونا اپنا اختیار علی نہیں ہو سکتا۔ شرافت اور عظمت و حرمت کی شرطیں لگائی جاسکتی ہیں۔ جب کسی کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک صاحب شرافت تو ہمیشہ یہ مفہوم نہیں لینا چاہو کہ وہ شریف اور معزز ہو بلکہ اس میں کسی شریف اور معزز کی نسبت ہمیشہ یہ نہیں کہا جائیگا۔ کہ وہ صاحب وقار ہے۔ وقار کے معنی عزت اور اعلیٰ کے ہیں۔ بلکہ اس کو ایک ایسا امتیاز اور خصوصیت مراد ہو۔ جو دوسرے لوگوں کی نظروں میں ایک خاص شخص کو حاصل ہو گیا ہے۔ عام اس سے کہ ایسے وقار کے اسباب ہمارے خود ہوں۔ یا غیر محمود معقول ہوں۔ یا غیر معقول۔ ایک ظالم بھی موقر ہو سکتا ہے۔ اور ایک فاسق و فاجر بھی۔ حالانکہ ظالم فاسق و فاجر اصل عزت و شرافت کے دایرے سے کسی حد تک باہر اور دھورہ رہتے ہیں۔ ۱۲۔

جو حکیم عزت سے کوئی مستقل حالت مراد نہیں لیتے۔ اُن کا منشا یہ ہے۔ کہ عزت کا استیوار ہمیشہ چند اسباب کے تابع ہوتا ہے۔ ایسے اسباب کی وجہ سے ایسی شخص کو معزز کہا جاتا ہے جسکی ذات میں وہ پائے جاتے ہیں۔ اور بصورت ایسے اسباب نہولے کے ایکے خلاف قیاس کرتے ہیں۔ اُس پر دلیل دہ یہ لاتے ہیں۔ کہ جب کوئی شخص معزز یا محترم بننا چاہتا ہے۔ تو سب سے اول ایسے اسباب کی ہی تلاش اور جستجو میں مصروف ہوتا ہے۔ اگر ایسے چند اسباب پر مدار نہ ہو۔ تو کیوں خواہاں عزت ان کی تلاش میں اس قدر تکلیفیں اور صعوبتیں اٹھائیں۔

پیدا ہونیکے ساتھ ہی ماں باپ کی صدق دل سے یہ دعا ہوتی ہے۔ کہ یا اللہ یہ لڑکا یا لڑکی دنیا میں عزت احترام سے بسر کرے پہلے پھولے۔ باقبال با احترام ہو اپنی سوسائٹی اپنی قوم میں عزت پائے۔

اگر عزت عملی حالت یا کبھی کیفیت نہ ہو۔ تو ایسی دعاؤں سے کیا حاصل۔ جنسی شرافت تو پہلے سے ہی حاصل ہوتی ہے۔

۱۵۔ اقبال اور عزت میں بعض کے نزدیک فرق ہے۔ بعض کی تحقیقات میں اقبال اور عزت و مترادف الفاظ یا ایک ہی حالت میں لیکن یہ کہنا ہی بڑی مشکل ہے۔ کہ دونوں میں تفاوت ہے۔ اقبال کچھ اور عزت کوئی اور حالت۔ لیکن یہ۔ ایک فرد بشر جو فی قیمت سے باقبال ہو لیکن فرد نہیں۔ کہ اس کو ساتھ وہ صاحب عزت ہی ہو لیکن یہ کہ ایک شخص نہ عزت ہو۔ لیکن صاحب اقبال نہ ہو اقبال دراصل یا دوسری اور فتوحات متواترہ یا کامیابی عام کا نام ہے۔

اگر یہ نہ ہو تو اقبال ہوتا ہی نہیں۔ لیکن یہ حالتیں عزت کو کمزور کرتی ہیں۔ باوجود طرح طرح کی ناکامیوں یا پستی پرزیتوں کو یہ ایک شخص دنیا کی تعداد گناہوں اور مراف نظر دل میں محترم اور واجب التحظیم ہوتا ہے۔ بلکہ بعض اوقات ایسی کامیابی ایسی ہزیمتیں شمع عزت کی دود لا دیتی ہیں۔ لوگ سوچتے ہیں۔ کہ اگر یہ صاحب کچھ ہو یا لیکن غلط فہم ہے کہ یہ عزت برائی اس کو ثابت ہوتا ہے کہ عزت نہ ہزیمتوں کو جاتی ہے۔ اور فتوحات کو جتنی عزت کا باقی رہتا اور وہ ہوتا اور ہی اسباب اور وجوہ و وابستہ ہر مان اقبال کی نسبت فرد ہزیمتیں اور فتوحات موثر باقی جاتی ہیں۔ اور واقعات اوس پر شاہد بھی ہیں کہ اقبال اُن کو متاثر اور ماؤں ہوتا ہے۔ ۱۶۔

گو انسان اشرف المخلوق سمجھا جاتا ہے۔ لیکن باوجود اسکے بھی ہوش سمجھانے کی سائنس ہی ہر انسان کی یہ خواہش ہوتی ہے۔ کہ وہ سوسائٹی یعنی قوم میں بڑا آدمی اور معزز شمار ہو۔ اور ایسا احترام ایسا رتبہ حاصل ہو۔ جسکی وجہ سے اس کی عزت ہو یہ خواہش اور یہ اندو ظاہر کرتی ہو کہ جس شرافت میں عزت داخل نہیں ہے۔ یا یہ کہ وہ اس سے علاوہ ہے۔ یہ درست ہو کہ انسان بمقابلہ دیگر مخلوق کے اشرف اور معزز ہے۔ لیکن یہ حالت چھوڑ کر انسان بذاتہ بھی احترام اور عزت کا خواہاں اور جو یاں رہتا ہے۔ چونکہ عام طور پر عزت کا مفہوم ایک عمل یا ایک طرز معاشرت ہی ہوتا ہے۔ اس واسطے ہمیشہ یہ خیال کیا جاتا ہو۔ کہ عزت حاصل کرنے سے ہی حاصل ہوتی ہو۔ اور ترک کرنے سے ترک کر دیا جاسکتی ہے۔

لوگ ہمیشہ کہا کرتے ہیں۔ میاں اپنی عزت کا خیال کرو۔ ایسا نہ ہو کہ عزت جاتی رہے۔ یا عزت پر جرح آئے۔ ایسے تمام خیالات سے ظاہر ہو کہ عزت کا مفہوم اعمال اور ترک اعمال سے وابستہ ہے۔ لوگ سالہا سال محنت۔ ریاضت۔ و صبر کرتے ہیں تب کہیں جا کر معزز بنتے اور نام پاتے ہیں۔

سالہا سختی ایام کشیدم جو عقیقہ + تا عزیزان جہان صاحب نامم گردند
جیسے ایک پیل رخت یا ایک پودا لگانے سے نکلتا ہو۔ ایسی ہی عزت بھی بعض اعمال سے حاصل ہوتی ہو اور بعض اعمال یا ترک بعض اعمال کو نایل ہو جاتی ہے۔ کوئی متنفس پیٹ

لے بڑا آدمی ہو اور عزت دار ہو نہ فرق ہو۔ گو کہ کبھی دولوں کا مفہوم ایک ہی سمجھا جاتا ہو لیکن ان میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے۔ لازم نہیں کہ ایک بڑا آدمی معزز اور محترم ہو کیونکہ بہت سے بڑے آدمی معزز نہیں شمار ہوتے ایسی ہی یہی لازم نہیں کہ کوئی معزز بڑا آدمی ہی ہو کیونکہ لوگ دنیا میں باوجود محترم اور معزز شمار ہونے کے بھی بڑے آدمی نہیں ہوتے اس تیل کو بعض لوگ اسے پتے پتے ہیں کہ دولت صدی کا درجہ عزت کا موجب یا عزت کا باعث نہیں یا یہ کہ جھول دولت یا رتبہ و انسان عزت دار نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر یہی اصول درست ہو تو لازمی ہے کہ ہر دولت مند عزت دار ہو اور مغلس بے عزت حال نہ کرایا نہیں ہو۔ کیونکہ بہت سے لوگ باوجود دولت مند ہو نیکی بے عزت شمار ہوتے ہیں اور اکثر لوگ افسس کی حالت میں بھی معزز سمجھے جاتے ہیں۔ ان اعتباری صورتوں کے سوائے فرد کوئی اور صورت ایسی ہے جو خالص عزت اور احترام کا حقیقی موجب ہے۔ ۱۲۔

مکہ کی عزت یکسر نہیں پیدا ہوتا۔ اور دہاں کے پیٹ میں اسکی بنیاد پڑتی ہے۔ سوائے اسکے کہ کسی شخص کی نسبت یہ کہا جاوے کہ وہ باعتبار نسل کے بعض پر ایک برتری اور فوقیت رکھتا ہے۔

ان تمام اعتبارات یا اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ
 ۱۔ عزت خلقی سوائے شرف طبع اور شرف نسل کے اور کچھ نہیں۔
 ۲۔ عزت کے اکثر اقسام اعتباری ہیں۔
 ۳۔ عزت بعض اعتبارات سے فنی اور بعض سے بگڑتی ہے۔
 ۴۔ عزت کوئی مستقل ورثہ نہیں۔

۵۔ عزت صرف ان چند اعتبارات کا نام ہے جو ایک فرد بشر کی نسبت اور انکے جنس کے دلوں میں اسکے بعض اعمال یا اعتبارات ذاتی اور کسی کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں۔
 ۶۔ عزت وہ نتائج یا وہ گلاہ ہے جو دوسروں کی جانب سے بعض اعتبارات کی وجہ سے بعض افراد بشر کے سروں پر رکھی جاتی ہے۔
 ۷۔ عزت وہ نسبت ہے جو بعض افراد بعض افراد کو دیتے ہیں برنگے ان تشریحات کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ عزت کی تین قسمیں ہیں۔
 ۸۔ عزت عرفی۔

۱۔ شرف نسل سو خواہ بعض شرف نسل ملو اور خواہ شرف قومی دونوں کا مفہوم قریباً ایک ہی ہے یہ بھی ایک لمبی بحث ہے۔ بعض کے خیال میں شرف نسل یا شرف قوم کچھ حقیقت نہیں کہتا۔ اور بعض کے خیال میں حقیقتہً دارد۔ یہ بحث اس وقت زیادہ صاف ہو جاتی ہے۔ جہاں اسباب پر عین نظر کی جاوے کہ کوئی قوم فنی اور موجب شرف افراد قومی ہوتی ہے۔ ہر قوم باعتبار اپنی اعمال۔ افعال۔ خیالات۔ طرز معاشرت کے تیز کر جاتی ہے۔ یہ تمام اسباب یا ذرائع ایک قوم کے شرف اور استیاد کے باعث عملی ہیں یا نہیں پیدا ہوتے۔ لیکن ایک عرصہ مدخل عمل کے بعد جو افراد اس مرکز پر آتے جلتے ہیں۔ وہ ایک خاص افراد کو سلسلہ میں منسلک ہوتی جاؤ ہیں۔ رفتہ رفتہ انہیں ایک خاص سلسلہ میں شریک بنا کر اعلیٰ درجہ انفرادی اعلیٰ کیا جاتا اور کہا جاتا ہے کہ ایسے لوگ یا ایسے افراد ایک اچھی یا شریف نسل میں ہیں اور ان میں ایک نسل جو ہر دور وہ ہو۔ جو انہیں نسلی عزت کا شرف بخشتا ہے۔ تمام قومیں اور تمام قوموں کے شریف افراد اسی قاصد سے

”عزت حقیقی

”عزت نسلی

عزت عرفی تو وہ عزت ہے جسکی بنیاد زیادہ تر اُن اعتبارات مثل - دولت - متبہ - درجہ

دیگرہ پر ہے۔ جو قومیت یا اعتباری ہیں +

اس شعبہ عزت کی اگر تعریف کیجاوے۔ تو ان الفاظ میں ہو سکتی ہے۔

”جب کوئی شخص با اعتبارات خاصہ تبدیل پذیر اپنے دیگر اہلئے جنس سے

نسبتاً ممتاز ہو۔ تو کہا جاوے گا۔ کہ وہ ایک عزت مند یا عزت دار ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۳۔ اسی سلسلہ میں مسئلہ میں ابھی برکت اس قاعدہ کے حکیمانہ یہ رائے
عالم کی جاتی ہو۔ کہ احیاء اور صحیح حالات ہمیشہ اچھا نتیجہ پیدا کرتا ہے۔ یا کہ صحیح المذاق خم سے ہمیشہ اچھی پیداوار ہوتی
ہو۔ اور اس حالت میں باچھو پیداوار خراب اور ناقص پیداوار اور ممتاز اور اعلیٰ بھی جاتی ہو۔ جو قومیں یا جو قومی افراد عموماً
ہر ایک قوم میں لٹایا جاتا ہے اعتبار کلاس منتخرا ممتاز نہجے جاتے ہیں۔ انکو ملت ہی ہو کہ ایک عرصہ سے صحیح پیداوار پر باعتبار
تولید و پرورش چلے گئے ہیں باغوں میں اگرچہ سب درخت ایک ہی آب و گل کو پرورش اور نشوونما پاتے ہیں۔ مگر اُن میں کو
ہی بعض درخت با اعتبار اپنی اچھو اور لذیذ پھلوں کے دوسروں کو نسبتاً ممتاز ہوتے ہیں۔ انگور۔ آم۔ نارنجی کیسا تھ
کیکیر یہ مثال نہیں کر سکتے بیشک وہی اس باد و خاک کو پرورش یافتہ ہیں مگر انکی پہل ایک کو دوسرے کو تیز کرتے ہیں۔
سب انسان ایک ہی طریق سے پیدا ہوتے اور ایک ہی کاریگر کی صنعت کا نمونہ ہیں۔ مگر ہر ہی اُن میں با اعتبار افعال
و اعمال میں فرق پایا جاتا ہو۔ اعمال اور افعال ایک کو دوسرے کو تیز کرتے ہیں۔ بمصداق

”اور درخت ہمیشہ اپنی پھلوں کو اور انسان اپنی افعال کو بچھا جاتا ہے۔“

نسلی شرف اعمال اور افعال سلسل کے اعتبار کہ طبیعت ثانی ہو گیا ہو۔ اور اُن کو داخل فی طبیعت مانا گیا ہو۔ تخم میں
ایک خاص غایت اور اثر رہتا ہو اور وہ اثر یا خاصیت تبدیل و نمو و نمائے ہو اگر تخم اس میں یہ غایت اور تخم خفا میں ایک خاصہ
ہو۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ انسان کے تخم میں کوئی خاصہ یا اثر نہ ہو۔ اخلاق۔ افعال۔ جذبات کا بیشک اثر و سلبہ اور افعال میں
ایک تعلاتی کشش ہو مگر تاثر تخم کو ہی انکار نہیں کیا جاسکتا۔

یہ مان لیا جاوے کہ بعض افعال انقلابات سے ہمیشہ انسانی مولودیں غیر سوتا رہتا ہی اور ایک نقص یا صواب کی صورت میں
قبول کرتا ہو۔ لیکن ایک درخت کے پودہ کی طرح اسکے واسطے کہ یہ قدرت نہ رکھتا ہو۔

ایسی عزت ہمیشہ اعتبارات کے تابع ہوتی ہے۔ اس میں حقیقت کیساتھ وضعیت بھی
 پائی جاتی جو اس کو ہمیشہ صحیح نتیجہ نہیں نکال سکتا۔ اور نہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ ایسے
 اعتبارات کا صحیح پایا نہ پر تسلیم کئے گئے ہیں۔ یا ان میں کوئی فرض یا فریب دیر خیال یا
 کشش شامل نہیں ہے۔ مثلاً ایک دولت مند اور صاحب تہذیبیک باعتبار اپنی دولت اور تہذیب
 کے صاحب عزت ہے۔ لیکن جب یہ ثابت ظاہر ہو کہ ایسا رتبہ یا ایسی دولت اپنی اندر کوئی بڑی
 اور سنگدگی ہی رکھتا ہے۔ تو لوگوں کے خیال اور پیانہ عزت میں ضرور فرق آجائیگا۔ عربی
 غزنین قائم بدلتہ نہیں ہوتیں۔ بلکہ قائم باعتبار موت و مختلفہ بدیشیک ایسی غزنین غزنین
 ہیں۔ لیکن چونکہ وہ چند اعتبارات کیوجہ سے تبدیل پذیر ہیں۔ اس واسطے انہیں عربی غزنین
 سے موسوم کیا جائیگا۔ اور باوجود اسکے ہی وہ غزنین قابل خطاب ہونگی۔ لازمی ہے۔ کہ لوگ
 انہیں حاصل کریں۔ اور انکے دلفزاوہ ہوں۔ کیونکہ دنیا کے اکثر کاروبار کا انہیں پرہیز ہے۔
 جہاں اور اعتبارات کو کام لیا جاتا ہے۔ ایسا اعزاز سی اعتبارات پر ہی انحصار کرنا لازمی ہے۔
 عربی اعتبارات کا جنہیں قوم یا سوسائٹی میں عزت دیکھتی ہے قائم رکھنا اور ان میں وسعت
 کا ہوتے جانا سوسائٹی یا قوم کی فائمی یا وسعت کا موجب ہے۔ جس قوم اور جس سوسائٹی
 میں ایسے اعتبارات کی حفاظت کی جاتی ہے۔ وہی قوم یا وہی سوسائٹی نامور اور
 محترم شمار ہوتی ہے۔

حقیقی عزت۔ اس شعبہ عزت سے وہ عزت یا وہ مقیاس اخرام مراد ہے۔ جس میں
 ان چند اعتباری صورتوں کی ایسی یا استعداد قوت نہیں ہوتی جو عربی عزت کا حصہ ہیں اس
 شعبہ میں ہمیشہ ان مواد اور ان اعتبارات پر انحصار ہوتا ہے۔ جو باعتبار اخلاق۔

بقیہ ماہیت صفحہ ۲۲۴۔ دو دلتے باید کہ کبریٰ خرو نہ شود

قومی شہرت و مقصد قائم ہوتی ہے۔ کوئی بدش نہیں کہ قوم کے نچلے حصے ترقی کے اوپر نہ آئیں۔ لیکن یہ نقص ہے۔ کہ جو
 حصہ اوپر پہنچے ہیں۔ انہیں خواہ مخواہ نچلے حصوں میں لایا جادے۔ اگر قومی امتیاز ہی اصل ہے کہ قومیں شایک دوسری پرہیزی یا
 قوتیں رکھتی ہیں۔ تو ایک فریب دیر اصول ہوگا۔ اسلئے اس اعتبار سے کہ اعلیٰ یا اعلیٰ امتیازات و تہذیب یا نسبت ہے۔ تو یہ ایک
 چیز ہے۔ اختلافی فلسفہ کے اعتبار سے ایک دلچسپ ہے۔ مگر طویل اور پیچیدہ اس بحث میں باہر آگیا کرتے ہیں۔ ۲۲۔

تہذیب۔ متانت۔ طبیعت لازمی امداد ہی ہوتے ہیں۔ ظاہری امور اور ظاہری صورت پر بہت کم دار ہوتا ہے۔ حقیقت دیکھی جاتی اور حقیقت ہی پرکھی جاتی ہے۔ عزت حقیقی کی تعریف اُن الفاظ میں ہو سکتی ہے۔

،، جب کوئی شخص باوصاف اخلاقیہ۔ لازمیہ متصف ہوتا ہے۔ تو کہا جاوے گا کہ وہ ایک عزت دار یا عزت مند ہے۔ ایسی عزت ہمیشہ اُن اوصاف اور اُن اعتبارات سے وابستہ ہوتی ہے۔ جو تقریباً ہر انسان کے لئے لازمی العمل ہیں۔ اور جو اس کی سرشت صافی کا نتیجہ یا خاصہ ہیں۔

عرفی عزت اور حقیقی عزت کے اعتبارات میں فرق یہ ہے کہ عرفی عزت کے اعتبارات کے ہونے ہونے سے ہی بہ حدث بعض اغلاط یا قریب دیہہ صورت کے ایک شخص محترم یا مغز کہا جاسکتا ہے۔ لیکن حقیقی عزت میں جب تک اُس کے لازمی اسباب نہ ہوں۔ اُس کا وجود مانا ہی نہیں جاسکتا۔ دوسرا یہ کہ عرفی عزت کے اعتبارات کے ساتھ تبدیل بطریق لازمی لگی ہوئی ہے۔ لیکن حقیقی عزت میں تبدیل کا وجود مستعد ممکن الوجود نہیں ہے۔ اور یہ بھی کہ اگر عرفی عزت کی صورتیں فی الواقع حقیقی عزت کے اعتبارات ہوں۔ تو ایسے شخص کی نسبت عزت دار ہونیکا اطلاق ہی خلاف حقیقت ہوگا *

حقیقی عزت کیواسطے عرفی عزت کے اسباب یا اعتبارات کا حاصل یا موجود ہونا لازمی نہیں۔ لیکن عرفی عزت کیواسطے حقیقی اعتبارات کا ہونا لازمی اور ضروری ہے۔ جو لوگ اخلاق کے اچھے۔ طبیعت کے پاکیزہ خیالات کے شستہ ہیں اُن کیواسطے

لے سرشت کی نسبت ہمیشہ سیر سوال چلا آیا ہے۔

،، کیا ہم طبعا صاف اور سراسر انوار اعلیٰ ہیں۔

،، آیا ہم من اور لہجہ سراسر انوار اعلیٰ اور من اور لہجہ سراسر المیائیں ہیں؟

،، آیا ہم طبعا ٹوٹن انوار اعلیٰ ہیں۔

یہ ایک لمبی اور پیچیدہ بحث ہے۔ اور اسکو ضمن میں گندہ کی بحث اور پیچیدگی دلاتی ہے۔ اور اگر مذہب پر نظر کیا جادے تو کچھ اور ہے

اور جس پر تکی نظر آتی ہے جیسا کہ ہم اس بحث کو طرح دیتے ہیں۔ ۱۲۔

خمسہ متناسبہ

کائنات موجودہ ہیں صرف اربعہ یا اربعین عناصر یا اربعہ متناسبہ ہی نہیں پا کر جاتے۔ ہر سہی جدا گانہ شاہد کر کہ اس میں مختلف اقسام کے عناصر اور اربعہ متناسبہ کس کس مقدار میں پائے جاتے ہیں۔ پورانی تحقیقات میں ہوا۔ مٹی۔ آگ۔ پانی۔ اربعہ عناصر اور علت مادی۔ صوری فاعلی۔ غائی اربعہ متناسبہ کے نام سے موسوم ہیں۔ نئی تحقیقات میں اربعہ عناصر کی ہستی کے بجائے میوں عناصر کی ہستی تسلیم کی جاتی اور کرائی جاتی ہے۔ چاہئے یہ زیادہ انہیں اربعہ عناصر کی ذریات میں سے ہوں۔ اور چاہئے انکے سوائے۔ لیکن اُس کے ماننے میں علمی اعتبارات سے کوئی بھی احتمال لازم نہیں آتا کہ اور بھی عناصر یا متناسبات ہو سکتے ہیں۔ جیسے جسمانی اجزاء اور حکما کی تحقیقات میں عناصر اور اربعہ متناسبہ کی کیفیت قابل بحث چلا آتی ہے ایسے ہی ذہنی حکما کے نزدیک ذہنی عناصر اور متناسبہ کی بحث بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ ماہرین فلسفہ بیا لوجی (

اور محققین سائنس کو بوجی) کے بعض مواضع میں عناصر ذہنی کی تحقیقات اور بیان میں طب جسمانی سے بھی کام لیا ہے۔ لیکن اُس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا۔ کہ ان عناصر کا تعلق بمقابلہ ذہنیات کے جسمانیات سے زیادہ ہے۔ طبعی ہمیشہ اُن مواد کی بحث کرتا ہے۔ جو جسمانیات سے متعلق ہیں۔ اور جہاں کہیں طبی بحث ذہنیات سے ٹکرتی ہے۔ وہ محض اُس رشتہ کے سبب ہے۔ جو جسمانیات اور ذہنیات

۱۔ ذہنیات اور روحانیات میں بعض نے ایک نسبت تسلیم کی ہے۔ اور بعض کو خیال نہیں کہ دونوں میں کوئی نسبت نہیں ہے۔ اور ایک تیسرے فرقہ کی رائے ہے کہ دونوں الفاظ مترادف ہیں۔ حکما انہیں ذہنیات سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور مذہب میں روحانیات سے تعبیر کرتے ہیں۔ جو لوگ تیسرے فرقے سے ہیں۔ ان کو خیال میں ذہنیات اور جسمانیات میں تباہی ظاہر اور رشتہ ہے۔ جو حالت جسمانیات کو تباہ کر دے سکتا ہے۔ لیکن انہیں یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ ذہنیات سے ہی ہے۔ ۱۲۔

میں مربوط اور موجود ہے۔

ہم ان لیتے ہیں کہ ہماری ہستی اربعہ عناصر کے تحت ہے۔ یا اس میں اربعہ عناصر موجود ہیں۔ یا یہ کہ بجائے ان اربعوں کے چالیس اور عناصر ہی پائے جاتے ہیں۔ لیکن اس سے بہتر نتیجہ نہیں نکل سکتا ہے۔ کہ ذہنی عناصر یا تناسبات کا وجود نہیں ہے۔ یا نہیں ہونا چاہیے حواس ظاہری کے مقابلہ میں جیسے حواس باطنی کا وجود مانا جاتا ہے۔ ایسے ہی عناصر اور تناسبات باطنی کا وجود بھی قابل تسلیم ہے۔ کسی حالت میں یہ قطعاً طور پر ہی نہیں کہا جاسکتا کہ عناصر باطنی اور کثرت اور کس تعداد میں تسلیم کئے جاسکتے ہیں جب تک استقرائی بحث باقی ہے۔ تب تک کوئی انحصار انسانی تحقیقات پر نہیں کیا جاسکتا۔ ممکن ہے کہ ایک ہی حالت کے مختلف نام ہوں۔ جیسے کہ بعض حکیموں کا عقیدہ ہی ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے۔ کہ ہر حالت بجائے خود جداگانہ یا متفرع ہو۔ یا یہ کہ حواس باطنی کے مختلف آثار اور جذبات ہی مختلف کیفیتیں یا حالات رکھتے ہوں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۹۔ اس بحث میں دو لفظ استعمال کئے جاتے ہیں۔

، لفظ ذہن۔

، لفظ روح۔

یہ دونوں الفاظ غیر مادی طاقتوں کی تشریح یا تفسیر ہیں یعنی نفس ذہن اور روح فی نفسہ مفہوم ہوتا ہے متعلقہ امور کا عالم مادی کی ضد ہیں۔ فرق امتیازی نفس ذہن اور روح اور اجسام مادہ کے درمیان یہ ہے کہ نفس ذہن یا روح کا کوئی تعلق العباد ثلاثہ سے نہیں ہے۔ اور اجسام مادہ العباد ثلاثہ سے متعلق ہیں۔ حکما کا ان دونوں شعول میں ہی اختلاف ہے بعض کے نزدیک صرف وجود مادی ہے۔ وجود نفس ذہن کوئی شے نہیں ہے۔

کوالیف باطنیہ کا ادراک محض کوالیف جسمانی کے نزدیک اعتبار پر دوسرا گروہ وجود مادی اور وجود نفس ذہن دونوں کا قائل ہے۔ اس فرق کے نزدیک ان دونوں حقیقت ادہ اور حقیقت نفس ذہن میں فرق ہی یہ ہے کہ مادہ اور نفس ذہن ضد ہیں۔ اور ان دونوں میں کلاسیک تمیز کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ اور اجودان اعتراضات کے ہی اس فرقہ کے نزدیک نفس ذہن مادہ پر اثر ڈالتا ہے۔ اور اسکی وجہ انواع و اقسام کے آثار مادہ میں پیدا ہوتے ہیں۔

جب نفس ذہن غیر مادی قرار دیا جاتا ہے۔ تو اس پر تعریف روح کی ہی صادق آتی ہے۔ کیونکہ روح ہی غیر مادی ہے۔

انسان کی باطنی قوتیں جو اس خمسہ سے تعبیر کی جاتی ہیں محققین نے انہیں مختلف صورتوں اور مختلف جذبات سے ثابت کیا ہے۔ اور ہر ایک قوت کی واسطے جدا جدا کام مقرر کر رکھے ہیں جس طرح کان آنکھ کا اور آنکھ کان کا کام نہیں دیتی ایسی طرح ایک جو اس باطنیہ دوسرے جو اس باطنیہ کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ جس مشترک حافظہ کی جگہ نہیں لی سکتی۔ اور حافظہ جس مشترک کی قائم مقامی کو ہمیشہ کے لئے محروم ہے ناک باوجود زبان کی ہمسایگی کے زبان کے افعال کو کوئی فعل ہی اپنے حصہ میں نہیں رکھتا۔ ایسی طرح چشم افعال بینی کو سوں دے رہتی ہے۔

انسان اپنی زندگی میں کچھ حاصل کرتا اور یکے پہلے ہے یا جس قسم کی ترقی اور عروج ملی یا علی یا تباہی۔ اسکی بنیاد خمسہ عناصر یا خمسہ تناسبات پر ہے۔ چاہئے اس خمسہ تناسبات کا تعلق جو اس خمسہ باطنیہ سر رکھو۔ اور چاہئے انہیں کوئی جدا گانہ کیفیت قرار دو۔ مگر ان مدارج خمسہ سے گریز نہیں بہم اس بحث میں اور حواشی یا تعلقات سے بحث نہیں کرینگے۔ صرف یہہ شق لیتے ہیں۔ کہ انسان کا علم کن کن خمسہ تناسبات پر پرورش یا نشوونما پاتا ہے اور جو اس

بفقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۹ ان حالات میں تیز رفتاری را در صورت اور صحیح کر جو لوگ ان دونوں کوئی نسبت نہیں مانتے وہ انکو افعال سے نتیجہ نکالتے ہیں۔ نفس نہیں جسے وہ دوسرا نام طلب یا دماغیہ (mind) دیتی ہیں وہ کیفیت رکھتا جو روح کے متغیر ہو۔ جو فردان دونوں ایک نسبت تسلیم کرتا ہے۔ وہ کو یا قریب قریب تیسرے فرقہ کے ہے اُنکے نزدیک بعض حالات میں نفس نہیں کہا جاتا ہے اور بعض میں روح۔ لیکن یہ فیصلہ ہی کرنا دیا سو اس شق کا کوئی تعلق نہیں ہو گا بعض لوگ محض مادیات ہی کے قائل ہیں۔ الا ان کا استدلال دفعات موجودہ یا شواہد مینیہ کے خلاف ہے۔ یہاں تک کہ بعض کو یہی خیال ہو کہ مادہ ہی جتنے کم ہر ذرات کا اثر ہو کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ آنکھ کے عبادت لانہ کی ذیل میں آسکتی ہے۔ لیکن آنکھ کا نور یا بصارت اور توفیق ماس تعریف ہی ہر شکل میں آتا ہے اور دوسری کہ دراصل یہ آنکھ ہی سلو تو ذہنی اور اسطر کی جو طور پر انہیں کام نہیں کر سکتی۔ اختلاف جو اس کی حالت میں بصارت ہی دگرگون ہو جاتی ہے۔ جینہ بنیات کا ندیا اسطر نے پر ختم ہو جاتا ہے۔ تو مادہ بالکل ناکار ہو جاتا ہے۔ نہ اس میں طاقت ہوتی ہے۔ مادہ کوئی احساس۔ اس کو ہم انکا یہ کہہ سکتے۔ کہ کسی نہ کسی حالت میں یہ کہنا ہی پڑتا ہے کہ اس میں کوئی طاقت نکل گئی ہے۔ یا اس میں کوئی طاقت نہیں رہی ہے۔ یا کم سے کم یہ کہہ کوئی

باطنیہ سے ہی بحث نہیں کریں گے۔ بلکہ اُن کے آثار یا اُن دیگر کیفیات سے جو ہمارے خیال میں خمسہ تناسب سے تعبیر ہو سکتی ہیں۔

انسان کے باطن یا اندرون میں پانچ تناسبہ حالتیں پائی جاتی ہیں۔ اور انہیں خمسہ حالتوں ہی انسان کے علم امداد کے طور پر نشوونما پاتا ہے۔
دہم۔ خیال۔ قیاس۔ یقین۔ حقیقت۔

ان ہر پانچ حالتوں میں فرق ہے۔ اور ہر حالت دوسری حالت سے ایک نسبت علی رکھتی ہے۔ اور ہر حالت کا درجہ اپنی پہلی حالت کے درجہ سے دوسرے درجہ پر رہتا ہے۔ دہم اور قیاس میں گواہی کی نسبت موجود ہے۔ لیکن خیال بہتر صورت دہم کو دوسرے درجہ پر ہے۔ نہ باعتبار آمار اور تصرفات کے بلکہ باعتبار حدوث اور نشوونما کے علی حالتوں میں اُس کے خلاف ہے۔ مثلاً دہم سے خیال کا درجہ بڑھ ہو گا۔ اور خیال کو قیاس فوقیت رکھیں گے۔ قدرت نے ہر قسمی میں جتنی چیزیں بڑے پر سے رکھے ہیں۔ اُن سب کے واسطے جہاں گاہ ایک ایک کام یا ڈیوٹی مقرر کر رکھی ہے۔ اگر کوئی پُرزہ اس ڈیوٹی سے انحراف کرے تو سارے جسم میں ایک قسم کا انقلاب یا نقص آئے لگتا ہے۔ اس وقت تک جو چند چیزیں تحقیقات میں یقین کا درجہ حاصل کر چکی ہیں۔ ایک تحقیقات ہی اُن میں سے ایسی نہو گی

بقیہ حاشیہ۔ طاقت سلب یا جذب ہو گئی ہے۔ اس پر تبصرہ نکلا۔ کہ وہ کے اندر ایک اور طاقت ہوتی ہے جس کا ازالہ اور سلب سے اسی حالت میں فرق آ جاتا ہے۔ :-

۔ تیل کے ختم ہونے سے تیل عموماً ختم نہیں ہو جاتی، لیکن کچھ ضرور جاتی ہے۔ جب تیل اس میں ڈال دیا جاوے۔ تو پھر جلنے لگتی ہے۔ بیشک بعض نصرتی ختم ہو جاتی ہے۔ اور تیل باقی رہ جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی تیل ہی مقدم ہو گا۔ کیونکہ تیل کے بھی وہ دشمنی اور وہ کیفیت نہیں ہے جو نصرتی تیل دیتی ہے۔ خیر یہ ایک ایسی اویچیہ بحث ہے۔

یہ بحث، ادہ میں اس پر مزید روشنی ڈالی گئی۔ ۱۲

۱۵۔ دہم اور خیال کے مقابل میں تصویر ہی ہے۔ بعض نے ہر کیفیت کی ایک ہی تصویر ہے۔ مگر یہ سب رست ہیں۔ ان ہر میں فرق ہے۔ گو وہ فرق کیسا ہی بائیک کیوں نہ ہو۔ چونکہ یہ حالتیں ہمارے اندر پائی جاتی ہیں۔ اس واسطے ہم ایکسانی کو اُن میں اتنا اندر فرق کر سکتے۔ اور یہ جان سکتے ہیں کہ ان میں ہر ایک کا کیا کیا نمبر ہے۔ بیشک

جس نے ایک قدرتی پُرنہ سے دوسرے پُرنہ کا کام لیا ہو۔ یہ جدا بات ہے کہ ایک پُرنہ کی طاقت سے دوسرے پُرنہ کا کام لیا گیا ہو۔ جیسی آگ اور پانی۔ یا بجلی کو کام لینا۔ جب تک انسان کسی مفہوم یا کسی شے یا کسی وجود کا اچھی طرح سمجھنا نہیں کر لیتا۔ تب تک اسکے مقابلہ میں ہر شے یا ہر وجود اور ہر مفہوم ایک خفا اور حجاب کہتا ہے۔ پہلے انسان جب کسی وجود یا کسے شے یا کسی کیفیت کا مشاہدہ عینی یا احساس سمعی کرتا ہے (بشرطیکہ وہ اسکے ملاحظہ یا احساس میں پہلے نہ آیا ہو) تو اسکے دل پر ایک دھندلا سا عکس یا سایہ پڑتا ہے۔ اس پرنہ کو کوئی حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اور نہ ہی وہ دل پر کندہ ہوتا ہے ہم جب راہ جاتے کوئی نئی چیز جو ہم نے پہلے نہ دیکھی ہو دیکھتے ہیں۔ تو فوراً رویت ایک عکس سا اسکا دل پر پڑتا ہے۔ اس میں نہ کوئی زور ہوتا ہے۔ اور نہ کوئی کشش۔ یہ تو ایک صورت ہوئی۔ دوسری حالت میں صد ہا منظر بے قصد۔ بے تردد و خطیر خاطر ہوتے رہتے ہیں۔ اگر ہم انکے پیدا ہونے اور بے نتیجہ گزر جانے کا ایک رجسٹر کہولیں تو ہمیں ثابت ہو جائیگا۔ کہ صد ہا کے مقابلہ میں کوئی دو چار ہی نشوونما پاتے اور طبعی عروج حاصل کرتے ہیں۔ دنیا میں بچے ہی چھوٹی عمر میں نہیں گزر جاتے۔ اطفال ادا نام ہی صد ہا ایک ایک منٹ میں راہ گرا گئے عالم عدم ہوتے ہیں۔ ایک مٹھوا انسان میں تو جان بقدرت قادر کریم آسانی سے پڑ سکتی ہے۔ لیکن ایک مٹھوا ہم کے قالب خیال میں آنے کی واسطے بہت کچھ چاہیے۔ اگر اس مدت اور اس صوبت پر نظر کافی کی جائے۔ جو ہم اور خیال۔ اور خیال یا قیاس اور قیاس اور یقین اور یقین اور حقیقت کے باہر درجہ بدرجہ واقع یا حائل کر

بقیہ حاشیہ۔ وہم ہی ہمارے اندرون کی ایک حالت ہے۔ اور تصور ہی اس خیمہ کا قطرہ لیکن پھر ہی ان دونوں فرق ہے۔ تصور صرف اُن مناظر ذہنی کا نام ہے جن میں پہلے کسی وقت آنکھ دیکھ چکی یا کان سُن چکے ہیں۔ وہم اُن مناظر کا خاکہ ہے جن میں سے اکثر مناظر مناظر سابقہ سے کوئی نگاہ نہیں رکھتے۔ تصور میں قصداً لائی ہو۔ خلاف اسکے وہم کا اکثر مخصوص ابتدائی حصہ عجب بے قصداً و بے گمان ہی ہوتا ہے۔ یہ فردی نہیں کہ اس کے سبب جزائے تحسین نکلیں لیکن تصور کے اکثر اجزاء و مطالبات متواری یا منظر باہر کے ہوتے ہیں۔ اور اُن سے انسان پہلے سے ہی کچھ نہ کچھ آشنا ہوتا ہے۔ - ۱۲ -

تو پتہ لگ سکتا ہے کہ دنیا کی حقیقتیں اور تحقیقات کن کن منازل سے ہوتی ہوتی اپنے اپنے مراحج پر پہنچتی ہے موتیوں کے لوگ فدائی اور فدا کی تو ہیں۔ لیکن کتے سپر غور کرتے ہیں۔ کہ وہ قدرت کے ہاتھوں کن کن اصول ج اور سوا حل نشو و نما سے گذر کر باہر آئے اب تاجر گنہامی سے منصفہ میں نظر میں آئے ہیں۔ اور کتوں نے اُن منزل مل ساری پر عبور کیا ہے۔ جو ایک موتی اپنے پورے نشو و نما تک طے کرتا آتا ہے۔ لوگ اس بات کے تو بہت شوقین ہیں۔ کہ موتی مل جاویں لیکن یہ بہت کم سوچتے ہیں۔ کہ ان کی ہستی قدر کچھ نہیں کیونکہ جلوہ افزہ ہوتی ہے۔ خواص بحر حقیقت خوشی سے حقیقت قبول کرتا ہے۔ لیکن یہ کم سوچتا ہے کہ وہ کن کن راہوں سے گذرتی ہوئی اس تک پہنچتی ہے۔ اور اس کے مراحل اولیہ کیا کیا تھے۔

چونکہ وہ کم کی زلیست یا ہستی بہت کم ہی ہوتی ہے۔ اس واسطے اسکی نسبت ہمیشہ بہت کم وثوق کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہہ دیا جاتا ہے۔ کہ یہ تو صرف ایک دم ہے۔ یہ درست نہیں ہے۔ تمام اودام باطل اور عدم پذیر نہیں ہوتے۔ اُن میں کچھ وجود پذیر بھی ہوتے ہیں۔ جو اودام وجود پذیر ہوتے ہیں دراصل ہمارے تمام علوم اور فنون کی اساس بنیادی پتھریں۔ اگر ایک بچہ کا منصفہ دیکھا جاوے۔ تو اس سے کبھی بھی بادی النظر میں یہ خیال نہیں ہو سکتا۔ کہ اس سے اس قسم کے حکیم اور فلاسفہ پیدا ہونگے۔ اسی طرح ایک منصفہ وہم ہی اُن حقائق کا یقین نہیں کر سکتا۔ کہ جو بعد میں اسکی بدولت وجود پذیر ہوتی ہیں۔ اودام کی دوسری مثال جناب کی ہے۔ سیکڑوں نہیں بلکہ ہزاروں بیج لے اٹھتے ہیں اور بیٹھ جلتے ہیں لیکن اس سے یہ نہیں خیال کیا جاسکتا۔ کہ دیلا میں جو ہیں یا لہر میں نہیں آتی ہیں۔ بلکہ اسی ایک چوٹی ہستی کی لہر یا پیش خیمہ موج ہے۔ اپنی ہستی مثالتے مثالتے لہر یا موج کی ہستی کا دلچسپ نظارہ ہی کراہی دیتا ہے

وہم کا وجود دنیوی ہے۔ (الف) نوع اولیہ (ب) نوع ثانیہ
پہلی نوع میں وہ تمام اودام داخل ہیں جو عموماً کوئی منظر پرستہ نہیں کہتے۔ انکی شلخ ہستی میں طبیعت میں سے ہی ہوتی اور نکلتی ہے۔ جو مجموعہ شاہدیت میں اسکا کوئی مرکز یا محور

ثانی ہی ہوگا۔ لیکن ایک خاص سرزمین طبعیت میں ایسا نشوونما بعض اوقات بلا کسی ذریعے ہی کے ہوا ہے۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ انسان کے دلیس کوئی ایسا وہم پیدا نہیں ہو سکتا جس کا منظر پہلے سے موجود نہ ہو۔ یا طبائع نے اس پر عبور نہ کیا ہو۔ انکی اس پر یہ دلیل ہے کہ جب تک صورت تغذیہ نہ ہو۔ تب تک کوئی خلط ہی پیدا نہیں ہو سکتی۔

ہماری رائے میں یہ درست نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اداہم مناظریہ یا ملحقہ سے تعلق پذیر ہوتے ہیں۔ اور ان میں نسبتاً جدت نہیں ہوتی۔ لیکن ایسے اداہم بھی ہیں جنکی ذات میں بالکل جدت ہوتی ہے۔ بیشک تولید اخلاط غذیر پر موقوف ہو۔ لیکن یہ کہاں سے ثابت کیا گیا ہے کہ قوت واہمہ کی کوئی غذا نہیں ہوتی۔ یا ہمیشہ باہر ہی سے غذا پاتی ہے۔ اور اگر ہم یہ تسلیم ہی کر لیں کہ قوت واہمہ ہمیشہ غذیر بیرونی ہی کی محتاج تو اس سے یہ استعمال لازم نہیں آتا۔ کہ وہ جدت اداہم پر قائم رہے۔ جب ہم بعض اوقات نیا ویاہما سے ایک دم کے لئے الگ ہوتے ہیں۔ تو اس وقت ہی ہمارے دل میں اداہم کا تانا بانا لگا رہتا ہے۔ یہ نگڑوں پیدا ہوتے اور سیکڑوں نیست و نابود ہوتے جلتے ہیں اور چند ان میں سے زیت بھی پلتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان سے صدا شاخیں پہنچتی اور پہل لاتی ہیں۔ اس سے کوئی نہ انکار کیا جاسکتا ہے۔ کہ آخر قدرت ہی تو اس خلقت عظمیٰ کو نسبتاً سربایہ وافر دیا ہے۔ جسکے اکثر اجزا قدرتی اور خلقی ہیں +

دوسری قسم وہ ہے جو گویا اکثر معکوس اجزا رکھتی ہے۔ انسان جو مناظر دیکھتا اور مشاہدہ میں لاتا ہے۔ وہ ہی تحدیث اداہم کے موجب ہوتے ہیں۔ ان میں ہی گویا ایک قسم کی جدت ہوتی ہے۔ مگر انکی بنیاد مناظر پر مستتر ہی قائم ہوتی ہے۔ اور ایک صورت میں ان مناظر پر سو سنہ کے متعلق ہی اداہم ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض اداہم جو باعتبار عمدگی اور خوبی کے وجود پذیر ہوتے ہیں۔ وہ ہی ایک خاص قسم کی جدت رکھتے ہیں۔ اگر جدت نہ ہو۔ تو ان سے صور جدیدہ کیونکر صورت پذیر ہو سکتی ہیں۔

وہم سے اگر کہ دوسرا درجہ خیال کا ہے۔

جیسے یہ تسلیم کیا گیا ہے۔ کہ انسان وہم کی طاقت رکھتا ہے۔ ایسے ہی یہی مان لیا گیا ہے۔

کہ وہ خیال کُندہ یا صاحب خیال ہی ہے۔ جب انسان وہم کے درجہ سے گزر جاتا ہے۔ تو اُسکی قوت خیالیہ پر ایک حقیف سی ضرب لگتی ہے جس سے قوت خیالیہ کا منہ کھل کر اندر ختم وہم مستقل ہو جاتا ہے۔ اس پردہ میں جا کر وہم میں ایک خاص قسم کی طاقت یا حرکت پیدا ہونے لگتی ہے۔ اور قوت خیالیہ اُسے اپنی گود میں لیکر پرورش کرتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ وہم کی صورت بالکل چھوڑ دیتا اور خیال کے وجود میں آ جاتا ہے۔ اور اُس حالت میں یہ کہہ جاتا ہے کہ انسان خیال کرتا یا صاحب خیال ہے۔ جب تک وہم کے متعلقات تعلقیں قوت خیالیہ نہ ہوں۔ تب تک وہم کوئی خیال کر ہی نہیں سکتے۔ تخیل کا یہ مفہوم نہیں کہ وہم بلا متعلقات قوت وہم کوئی خیال کر سکتے ہیں۔ بلکہ یہ کہ جو کچھ وہم قوت واہمہ دیتی ہے۔ اسکی نسبت وہم خیال کرتے ہیں۔ یا یہ کہ اُسے ہی ایک اور صورت اور وجود میں لاتے ہیں۔

مثلاً ہم نے ایک شے دیکھی پہلے ہمارے وہم نے اسے فوری تصور کیا جب مشین وہم سے وہ شے نکلی تو مشین خیالیہ آگئی۔ ایک دوسری مشین میں آ کر اس پر ایک مزید روشنی پڑنے لگی۔ یا تو اسکا ایک دھندلا سا سایہ تھا اور یا خانہ خیال میں آ کر ایک بُت سا دکھائی دینے لگا۔ اور طبیعت نے اس سے تمسک کرنا چاہا۔ اس خانہ میں آ کر بہت کم اداہم باقی رہنے میں آتے ہیں۔ اور گزر جاتے ہیں بعض اوقات اسی واسطے خیالات کی نسبت یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایک خیال ہی تھا یا یہاں خیال ہی وہم کے غول میں ہی لیا جاتا ہے۔ جو اداہم خانہ خیال میں رہ جاتے ہیں وہ بھی وہیں رہتے ہیں۔

،، خیال مستقل یا خیال سلیم

،، خیال عارضی یا خیال ہوائی

پہلی قسم کے وہ خیالات ہیں۔ جو خیال مشین میں جوش کہا کہا کر خیلے پختہ ہو جاتے ہیں۔ اور جنہیں نفاذ اور حواسی سے پاک کیا جاتا اور جگہ خام اجزائی خود بخود الگ ہو جاتے ہیں۔ کوئی خیال پہلے پہل ہی مستقل یا سلیم نہیں ہوتا۔ عموماً ہر خیال میں ایک خامی اور

۱۵۔ ایک ایسی جگہ ہے۔ ہم نے رسالۃ الخیال میں تخیل کے متعلق وضاحت سے ان امور کا بیان کر دیا ہے۔ ۱۲۔

رائے سے تعبیر کی جاتی ہے۔ ایک رائے یا ایسا خیال قیاس اور خیال کے مابین ایک فاصلہ ہوتا ہے۔ پہلی حد میں رہ کر وہ ایک خیال یا ایک رائے ہے۔ اور دوسری حالت میں منتقل ہو کر ایک قیاس

دوسری قسم کے وہ خیالات ہیں جو غیر مستقل عارضی یا ہوائی ہوتے ہیں۔ انکی ہستی ہی کچھ نہ کچھ قیام اور ثبات رکھتی ہے۔ لیکن یہ حالت محض ایک نمائشی حالت ہوتی ہے۔ ایسی حالت کا قیام اور ثبات چند ایسے دلائل پر مبنی ہوتا ہے۔ جو بجائے خود کفر اور عارضی ہوتے ہیں۔ یہ قسم اگرچہ ہر ایک طبیعت میں کچھ نہ کچھ پائی جاتی ہے لیکن زیادہ تر اس کا جھوم انہیں طبعاً ہی ہوتا ہے۔ جو فطرتاً ہی اور نمائشی ہوتی ہیں۔

ایسے خیالات کا نشوونما یا حدوث بے مصرف و فضول نہیں ہے۔ جب تک ایسے خیالات کا نشوونما یا حدوث نہ ہوگا۔ ان میں سے اچھے اور برے خیالات کیونکر انتخاب پاسکتے ہیں۔ عام خلقت سے ہی خاص خلقت کے نمونے نکال کر تے ہیں۔ پہلے ہر ایک خلقت بجائے خود ایک عمومیت ہی رکھتی ہے۔ یا یوں کہو۔ کہ گوگوئے خاتمت قدرت کے نزدیک مخصوص ہی کیوں نہ ہو۔ منظر اسکا عام ہی ہوگا۔ انسانی جماعتوں میں جس قدر حکیم اور فلاسفہ یا شہسزبان گذرے ہیں۔ انکی پہلی حالت عامیانہ ہی تھی +

کوئی ہی ایسا حکیم یا فلاسفر نہ ہوگا جو بادشاہوں اور سلاطین کے گھر میں یا ہوا کوئی ہی دینی رہبر یا مذہبی مادی محلات شاہی کا پروردہ نہیں تھا۔ ہر ممتاز کی ابتدائی حالت عموماً ناقابل خطاب ہوتی ہے۔ وہی لوگ مشاہیر زمان کی مقدس اور محترم سلک میں منسلک

ساتھ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں۔ کہ بعض طبائع دنیا میں ایسی ہی موجود ہیں۔ کہ انکا کوئی دہم یا کوئی خیال ہی غیر مستقیم نہیں ہوتا۔ ایک کفر اور رائے کے حامی ہیں۔ ہر طبیعت میں ایک خامی یا ایک کمزوری مودو ہے اور یہ خامی یا کمزوری بعض اوقات قدرتی سلسلوں کے مقابل میں ہوتی ہے۔ اور بعض اوقات مروجہات کے مقابل میں کچھ شک نہیں کہ ان میں کثیر شماریاں نشا اور نفع اور اعلیٰ ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ ان میں پوری برجستگی اور استقلال ہے درست نہیں ہاں جو بعض ہستیاں قدرت کے کسی خاص مطلب یا اعلان قدرت کی واسطے موجود کی گئی ہیں۔ انکی ہر شے اور ان کی حالت تمام مراتب و درجات سے ممتاز ہوتی ہے۔ ۱۲۔

ہوتے آئے ہیں۔ جو کسی وقت میں زاویہ گنہامی اور گوشہ کس پیرس کے ممتاز ممبر تھے۔
 جو مستقل اور سلیم خیالات ہوتے ہیں ان میں وقتاً فوقتاً قوت متمیزہ دست اندازی
 کرتی اور انہیں سلک انتخاب میں لاتی جاتی ہے۔ قوت خیالیہ دراصل خیالات کیوجہ
 سے ایک خزنہ ہے۔ اور قوت متمیزہ اسکی نقاد یا حراف جنہیں قوت متمیزہ اپنے مذاق
 کے مطابق انتخاب میں لاتی ہے انپر غور کرنے اور انہیں عمل میں لانے کا نام قیاس ہے۔
 قیاس معنی اندازہ اور اندازہ کرنے یا برابر کرنے دو چیزوں کے ہیں۔ اور منطقی اصطلاح
 میں قیاس ایک ایسے ذمہ قول سے مراد ہے۔ جو مستلزم ایک نتیجہ کا ہو۔ خواہ کوئی ہی
 تعریف اختیار کی جاوے۔ قیاس سے مراد وہ حالت ہے۔ جو اپنی ذات میں ایک
 مستقل جدت یا فیصلہ کن اصول رکھتی ہے۔ جب ہم خیالات کے نتیجوں کی بحث پر آجاتے
 ہیں۔ تو اسوقت ہم گویا ایک خاص مرکز یا ایک خاص منزل پر پہنچ جاتے ہیں۔ ہمیں
 اُس خیالی سفر کا انجام نظر آنے لگتا ہے جو توسن طبع سے کیا گیا ہے۔ ہم ایک صاف
 منظر پر فائز ہوتے۔ اور اسکی روشنی دیکھتے ہیں۔ اُن حالات میں ہم یہ کہنے لگتے ہیں کہ اس
 منظر کی بابت ہماری پہر رائے ہے۔ یا ہمارا یہ قیاس ہے۔ (یہاں رائے سے ہی مراد
 قیاس ہی ہے)

۱۰۔ یہ بین حکما کے نزدیک ایسی خاص منزل منہج یا حذا لیتجہ کا نام تھیوری یا تھیوری کے قریب قریب ہوتا ہے۔

(تھیوری ہی اُس حالت کا نام ہے جو حالت قیاس کو مستنبط ہوتی ہے۔ بعضوں نے (تھیوری
 کا مفہوم اصول یا مسلک یا قاعدہ سمجھا ہے۔ یہ اس کا مفہوم نہیں ہے۔ بلکہ اس کے لغوی معنی ہیں۔ لیکن اُن کو بھی کئی اشتعال
 ہوتا ہے جو قیاس سے ہوتا ہے۔ بعضوں نے تھیوری کو صرف قول مراد لیا ہے۔ اور اگر قول کا اطلاق مسکرم مفہوم پر کیا جاوے
 تو کوئی قباحت نہیں لیکن قول کے مفہوم اور قیاس کے درمیان فرق جو۔ قول میں دو مفہوم شامل ہیں۔ ایک قایل کی ذاتی
 رائے اور ایک وہ استدلال جو ذرائع مختلف سے کیا گیا ہے۔ اور اکثر اقوال میں قایل کی ذاتی رائے کا زیادہ حصہ ہوتا ہے۔
 قیاس میں ذاتی رائے کو شامل ہوتی ہیں۔ مگر عموماً واقعات بینہ یا واقعات صحیحہ کا زیادہ حصہ پایا جاتا ہے۔ گو ذاتی
 رائے کسی قایل کی کسی واقعہ یا کسی دلیل پر ہی ہوتی ہے مگر اُس میں اپنی طبیعت کا رجحان اور جد تک ہوتا ہے۔
 کہ بعض واقعات صحیحہ اور مسکرم سے بعض اقوال نسبتاً حالی اور متحرک محض ہوتے ہیں کبھی انہیں صرف

میں سے ان علوم اور ان فنون کی بنیاد پڑتی ہے۔ جو دنیا کی ترقی اور مزید روشنی کا باعث ہیں۔ اور جن سے انسانی کمالات وابستہ ہیں۔ یہہ علوم اور یہ فنون کیا ہیں۔ ایسے تمام خیالات اور تھیوریز کا مجموعہ یا ایک خاص انتخاب کوئی سے فن لے لو وہ سوائے اسکے کچھ اور نہیں ہوگا۔ اور ہمیں چند چیدہ قیاسات اور منتخب تھیوریز پر پائی جاوینگی۔

قیاسات کی ہی دو قسمیں ہیں۔ ”قیاسات خاصہ“ ”قیاسات عامہ“ قیاسات عامہ سے وہ قیاسات مراد ہیں جنکی بنیاد عام واقعات یا عام دلائل پر ہوتی ہے اور جنکا مخرج سوائے خاص طبائع کے عام طبائع ہی ہیں۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ خاص طبائع کے قیاسات ہمیشہ خاص ہی ہوتے ہیں۔ یا عام طبائع میں کوئی قیاس نشود غامبی نہیں پاسکتا بعض اوقات خاص طبائع نے بھی ایسے ایسے قیاسات کا اظہار کیا ہے۔ جو عامیانہ رنگ میں ڈوبے ہوئے ہیں اور جن میں کوئی خصوصیت نہیں ہوتی۔ اور بعض عامیانہ قیاسات بھی اپنی ذات میں ایک خصوصیت رکھتے ہیں۔ بیٹوں فنون کی بنیاد عامیانہ طبائع سے ہی پڑی ہے۔ ان طبائع نے انکا اخذ اور اظہار کیا ہے جو عام اور بلا خصوصیت تھیں۔ اکثر موجد ایسے گذرے ہیں۔ اور ایسے گزرینگے کہ جن میں سے کوئی بھی کسی کلچ یا درستہ العلوم کا تعلیم یافتہ نہیں تھا۔ یورپ میں جہاں فن ایجاد اور اختراع کی فی زمانہ گرم بازاری ہے۔ بیٹوں ایسے موجد موجود ہیں۔ جو کسی کلچ کے تعلیم یافتہ اور ڈگری یافتہ نہیں ہیں۔ لیکن انکی ایجادات

بقیہ حاشیہ سوچ کر مانا جاتا ہے کہ وہ ایک خاص فن کے اقبال میں اور کبھی اسوجہ کو اپنی طبیعت ان کو ایک مناسبت رکھتی ہے۔ خلاف اسکے قیاسات میں عموماً دلائل اور باہین کی بھتی ہوتی ہے۔ اور مخرج تحقیق میں ان میں ایک خاص وجہ حاصل ہوتا ہے۔ انہیں صرف تاویل کی وجہ سے نہیں لیا جاتا۔ بلکہ کوئی اپنی خوبی اور وسعت کے۔ ۱۲۔

۱۳۔ ایک حکیم نے اس سوال کو لوں تشریح کی ہے کہ فن ایجاد میں عموماً ہی طبیعت کا رباب ہوتی ہیں۔ جو بالخصوص اپنی ذات میں اسباب جان پاتی ہیں جو کوئی طبعیت ہمیشہ اعلیٰ مذاق رکھتی ہیں۔ جیسے فاسق اور علم الہیات کے عالم۔ اس واسطے وہ اس طرف نسبتاً کم توجہ کرتے ہیں۔ یا یہ کہ انکی توجہ اور دیر ان ہمیشہ اصولی امور کی بابت ہوتا ہے۔ یا ان لحاظ وہ

سے انکی اپنی مزو بوم کی ساری دنیا اس وقت مستفیض اور مستفید ہو رہی ہے۔ ایسے لوگوں کی دلچسپ سوانح عمریاں دیکھو اور پھر کہو کہ ان میں سے کون کون کر موجد و ڈگری یافتہ تھا۔

اکثر ایسا ہی ہوتا ہے۔ کہ عامیانه قیاسات سے خاص طبعیت اپنے مذاق اور زور طبعیت کے مطابق نتائج اور حقائق کا استخراج کرتی ہیں۔ اور پھر انہیں ہی قیاسات خاصہ میں جگہ مل جاتی ہے۔

قیاسات خاصہ وہ ہیں جو خاص طالع ہی کا حصہ محروم ہیں۔ یا قیاسات عام سے منتخب ہو کر اس سلسلہ میں شامل ہو گئے ہیں۔ جو حقائق الامور کا اعلیٰ جزو ہیں۔ قیاسات خاصہ سے ایک اصول اور ایک مسئلہ قائم ہو کر تشعب علوم اور تفریع فنون و تقاضا و تقاضا عمل میں آتی رہتی ہے۔ فن منطق اور علم فلسفہ کی بنیاد انہیں قیاسات خاصہ کی پرستی پر منطق کا وجود عامیانه خیالات یا قیاسات سے لیا جا کر قیاسات عامہ کی کوئی فلسفی نکلتی ہے۔ مگر یہ شاذ و نادر صورت ہے۔ صورت خیال تک دلائل اور براہین کا دخل بہت کم ہوتا ہے قیاسات کی صورت میں دلائل اور براہین کا ہجوم ہر جہاں طرف سے ہونے لگتا ہے۔ ایک خیال کی دوسرے خیال سے تفریق دلائل کے بغیر شکل ہو سکتی ہے۔ اگرچہ ہر ایک حالت اور ہر ایک صورت میں دلائل کی حکومت ثابت ہے۔ لیکن قیاس

نہیہ جاتیہ۔ اس کے چہرہ جو جان بوجہ کر دہر رہتی ہیں۔ اور عام طالع میں جو چند خاص مذاق کی طبعیت ہی ایسا کو کام نہ لیتی ہیں۔ اکثر فنون کی شاخیں اور فروع وعات جو کہ عام طالع کا کسب ہوتی ہیں۔ اس واسطے ہی طالع مذاق کو لوگ ان کو استناد ہی میں کنارہ گزین ہونے لگتے ہیں۔ اگر وہ اس طرف رجوع کریں۔ تو ان کو مذاق اور سامعی یا شاعری یا شاعری میں فرق آتا ہے۔ فن فوٹو گرافی *Photography* اور فن تصویر کشی یا فن موسیقی ایک اعلیٰ درجہ کے فن ہیں۔ لیکن سوائے اصول و واقفیت کے کوئی فلاسفی ان میں خاص مشق یا توجہ نہیں رکھتا۔ اگر یہ لوگ ایسا کریں ہی۔ تو عام طالع کے واسطے کوئی خاص شغل باقی نہیں رہتا۔ ۱۲۔

۱۔ دلیل دنیا اور دنیا کو معاملات پر شروع ہو کر ان پر۔ دنیا کا کون سا ایسا واقعہ یا معاملہ ہے۔ جس پر کوئی دلیل عاید نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ بعض حکیموں نے یہ رائے بھی ظاہر کی ہے کہ ہر ایک اچھے برے معاملہ پر دلائل لائی جاسکتی ہیں۔

کی ترکیب یا تالیف سوائے دلائل کے ہو ہی نہیں سکتی اگر دو خیال کی بابت چھان
 نکی جاوے۔ تو سوائے اسکے شکل ہے۔ کہ ایک کے مقابلہ میں دوسرے کی دلیل
 خالق ہو۔ جب ہم ایک خیال کی تردید اور دوسرے کی تصدیق کرتے ہیں۔ تو ایذا
 براہین کے سوائے اور ہوتا ہی کیا ہے۔

بیشک واقعات کا بھی ایذا ہوتا ہے۔ اور واقعات سے ہی ثبوت ملتا ہے۔
 مگر کوئی واقعہ ہی بران یا دلیل سے خالی نہیں ہوتا۔ عام اس سے کہ اسپر کسی قسم
 کی دلیل قائم ہوتی ہو جب ایک واقعہ کی بابت عینی شہادت سے ثبوت دیا جاوے۔
 یا ایک واقعہ سامعی شہادت سے بیان کیا جاوے۔ تو وہ ہی ایک قسم کی دلیل سے ہی
 ثابت کیا جاتا ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ یہ واقعہ دیکھا اور یہ واقعہ سنا تو یہ ہی ایک

بقیہ حاشیہ۔ اور اگر ہم نظر غور کو دیکھیں تو کوئی شخص ہی اس خط سے خالی نہیں۔ جس سے پوچھو اپنی معلومات یا اپنی اقوال اور
 خیالات پر صد دلائل رکھ کر کاہلی ہو۔ غائب فرق دینی یا گروہ کھان کی تفریق یا عام لوگوں کی جماعت بندی دلیل بازی
 کا ہی فیصلہ یا حد ہے۔ ہر گروہ بچائے خود اپنے اپنے دعاوی پر دلائل کا طوطا بٹھاتا ہے۔ جب ایک دہقان
 بازاریں سودا لیتا اور نرخ پوچھتا ہو۔ تو ساتھ ہی جواب لانے پر کہ اٹھتا ہو۔ کیوں ایسا یا اس قدر نرخ ہو۔ یہ کیا ہو۔ وہی
 دلیل یا قاعدہ منطقی۔ ہر خلقت دلیل بازی کی دیوانہ اور منطقی ہو۔ بازاریں جا کر غور کو لوگوں کی گفتگو سنو اور نتیجہ
 نکالو کہ کتنے افراد بشر دلیل سے کتنے اور منطقی سے وعدہ جاتے ہیں۔ یہ جذبات ہی۔ کہ وہ علمی قواعد یا اشکال اور قضایا
 منطقی سے نا آشنا ہوں۔ کیونکہ یہ حصہ علم رکھتا ہے۔ ورنہ دلائل بازی اور منطقی بیچ میں وہ ہی قصہ دار اور بہرہ ہیں۔
 بلکہ بعضوں نے تو ہاں تک ہی کہہ دیا ہو۔ کہ چرند۔ پرند۔ ورنہ ہی دلیل کو کام لیتے ہیں۔ ایک کو ابوجہیلے آئیے
 دوسرے کو سے اپنا حق خالق سمجھتا ہو۔ ایک گھر لوگنا ایک آدمہ کتے کے مقابلہ میں اپنا حق اٹھاتا ہو۔ یہ
 کیا ہو ایک قسم کی دلیل یا دعویٰ۔ اگر ہم منظر انسان کے سوائے دوسری خلقت کا نظارہ یا مشاہدہ کریں گے۔
 تو اس قسم کی مشیوں مثالیں پیش نظر ہونگی۔ جن پر تکیہ کیا کہ اعادہ حقوق اور دلیل بازی کا مرض اور مخلوق میں ہی ہے۔
 جب کوئی خلقت کسی امر یا کسی فعل کا انکار یا اعتراف کرتی ہو۔ تو اسکا ایسا عمل کسی نہ کسی دلیل پر ہی مبنی ہوتا ہے۔ چاہے
 وہ دلیل کسی قبل کی ہو۔ بہم دائرہ دلیل کو اس واسطے ہی کہ واقفیت رکھتے ہیں۔ کہ دلائل کے اقسام سے بے بہرہ ہیں۔
 منطقیوں نے جو کچھ دائرہ دلائل بنا رکھا ہو۔ وہ انکی اپنی حاصل اصطلاحات کے مطابق یا تابع ہے۔ انکی۔ انکی

دلیل ہی بیان کی جاتی ہے۔ یا یوں کہو کہ واقعہ بجائے خود ایک دلیل ہے۔ جب قتل کے مقدمہ میں یہ سوال ہوتا ہے۔ کہ زید کس طرح بکر کا قاتل ہے۔ تو امر واقعہ کی دلیل ہی پیش کی جاتی ہے۔ کہ خالد نے اُسے اپنی آنکھ سے قتل کرتے دیکھا ہے اس امر واقعہ کے مقابلہ میں جب تک اور واقعی دلائل نہ پیش کی جاویں۔ عدالت بتدیل بلکے پر مجبور نہیں کی جاسکتی جب دلائل باہری ہو چکتی ہے۔ اور ایک قیاس کفہ کے نزدیک ایک واقعہ دلائل خاصہ سے ثابت ہو جاتا ہے۔ تو شین یقین میں دھنک کر سلک یقینات میں منسلک ہوتا ہے۔ پھر ایسے امور اور ایسے قیاسات کی نسبت علمی اعتبارات سے کہا جاتا ہے۔ کہ یہ یقینی امور ہیں ساور انہر یقین کرنا یا یقین لانا لازمی ہے +

دائرہ قیاس سے نکل کر ہم دائرہ یقین میں آتے ہیں یقین کا عام مفہوم وہ حالت ہے۔ جو بے ترتیب ہو۔ یعنی جیسے کوئی شہ عاید ہو سکے۔ یا کہ کوئی یقین کنندہ

بقیہ حاشیہ۔ وغیرہ وغیرہ کے سوائے اور قسم کر دلائل ہی ہیں خواہ انہیں ان دونوں کے تابع کہو اور خود انہیں سوائے یقین ان کو اقسام و انکار نہیں کیا جاسکتا۔ پہلی میں اقسام دلائل کے متعلق دلیل کی تعریف معلوم کرنی چاہئے۔ دلائل کے لغوی معنی راہ دکھانے کے ہیں۔ اور دلیل وہ جس کو جاسوسی دوسری شے کا علم ہو جاوے یا کہ سادہ تعریف کو پرچہ بان یا جو قول یا جو حرکت یا جو فعل یا اثر کو فعل یا مفہوم کہتا ہو وہ ایک دلیل ہی کہتا ہو کہتا ہو میں نہیں مانتا میں نہیں جاتا۔ میں نہیں جانتا میں نہیں سنتا۔ تو وہ ایک دلیل ہی کہتا ہو جو اس کو ذہن میں مستند ہے۔ اس کا اس عمل کو فوراً یہ سوال ہوتا ہے۔

کیون!

کیون کا جواب دلیل ہی۔

کوئی اندرونی کام ہے۔

۱ میں اس واسطے نہیں جاتا کہ مجھ کو ایک ضروری کام ہو۔

۲ کیون ضرورت نہیں۔

۳ میں اس واسطے نہیں جاتا کہ مجھے ضرورت نہیں۔

۴ کیون یقین نہیں۔

۵ میں اس واسطے نہیں جاتا کہ میرا یقین نہیں۔

۶ کیون مخالفت ہے۔

۷ میں اس واسطے نہیں جاتا کہ وہ میرے مخالف ہو۔

پھر پوچھا جاوے گا

.....

کے خیال میں اسپر کوئی شبہ موجودہ حالات میں عاید ہو سکتا ہو۔ بعضوں نے یقین کی یہ تعریف کی ہے۔ کہ وہ کسی مشکک کی تشکیک سے زایل ہو سکے۔ اور بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ کبھی کبھی یقین سے مراد ظن ہی ہوتا ہے۔ یہ پہلی رائے پایہ صداقت کی بہت دور جا پڑتی ہے۔ ظن اور شک یا وہم میں نسبت ہے۔ یقین سے کوئی نسبت نہیں دی جا سکتی۔ کیونکہ شک وہ ہے۔ جو وجود اور عدم میں مساوی + الطرفین ہو۔ اور جو طرف اسر جھ ہو۔ وہ ایک ظن ہے۔ اور مرجوح وہم +

ہماری بحث میں یقین سے وہی حالت مراد ہے۔ جو اپنے دائرہ میں بے شبہ اور بے شک ہو چیر اپنے ہی دائرہ کے اندر کوئی شبہ ناشی ہے۔ وہ یقین نہیں ہے۔ بلکہ ایک تیس یا قیاس خاصہ۔ جس یقین میں ظنیات کا شبہ ہوتا ہے۔ اُسے ہمیشہ قیاس کے ماتحت ظنیات سے تعبیر کرتے ہیں نہ یقینات سے۔ بہت سے واقعات یا امور قیاسی دائرہ میں متدائر ہو کر ماتحت ظنیات ہیں۔ گو ان ظنیات سے ہی بعض علوم کی بنیاد پڑی ہے۔ مگر انہیں باوجود اُسکے ہی یقینات میں سے نہیں سمجھا جاسکتا اور ایسے علوم ہمیشہ دائرہ ظنیات میں ہی نہیں رہتے۔ بلکہ رفتہ رفتہ انکی حالت بھی یقینی ہوتی جاتی ہے۔

اگرچہ بعض حکیموں کا یہ قول بھی ہے۔ کہ سوائے ریاضی کے اور سب علوم ظنی ہیں۔ لیکن ہمیں اس امر کا اعتراف بھی ہے۔ کہ بعض اور علوم ہی ظنیات سے گزر کر یقینات تک جا پہنچتے ہیں۔ اور یوں ریاضی یا ہندسہ کی نسبت بھی یہ کہا جا دیگا کہ وہ اعتباری ہیں۔ جو ہندسہ جس نام سے اعتبار کر لیا گیا ہے۔ اسپر ایک اعتباری دلیل کے سوائے اور کیا دلیل قائم ہو سکتی ہے لوگوں نے جو دواور دھوکا چار سمجھ رکھا ہے۔ یہ اعتباری ہے۔ اسی طرح دوسرے درجہ پر اور زان بھی اعتباری ہیں۔

بقیہ حاشہ۔ خود ہر کمرؤالات کے جواب میں مخاطب جو پیش کریں۔ اور ان جو دوسرے فرق متاثر ہو۔ یا کوئی اوتنا زہ راہ نکالے۔ یا نہ نکالے۔ جائز ہے سب مکالمہ دلائل۔ اشکال۔ تفصیلی ہر کہ یہ حالت صاف طور پر شاہد ہو۔ کہ انسان کوئی عمل دلائل کے ایرادی خالی نہیں۔ جدا بات ہے کہ ان دلائل میں صداقت ہو یا نہ ہو۔ -۱۲-

ہم نے اوپر کہا تھا کہ ظن یقین سے کوئی نسبت نہیں رکھتا لیکن بعض حالات میں ظن غالب یا قیاس خاصہ یقین کے درجہ میں آجی جاتا ہے۔ پہلے حکما کے نزدیک زمین ساکن اور آسمان متحرک تھا۔ اس زمانہ کے حکما زمین کی حرکت کے قائل ہیں۔ پہلے عناصر اربعہ ہی تھے۔ اب زیادہ سمجھے جاتے ہیں۔ پہلے آگین (Fire)، اور پیڑ و جن (Hydrogen) کی تفریق نہ تھی۔ اب کی جاتی ہے۔ حقایق اگرچہ ظنیات میں داخل نہیں لیکن موجودہ علوم نے ابھی جس حد تک سے پوست کندہ تشریح کی ہے۔ وہ ظنیات غالب کی صورت میں اگر یقینات میں شامل ہوتے جاتے ہیں۔ اور ممکن ہے کسی آئندہ زمانہ میں یہ تحقیقاتیں ہی دواؤں و دواؤں کی طرح یقینی سمجھے جائیں۔ اخلاقی فلسفہ اور غور و منطق کی بحثیں شروع میں محض ظنیات میں شامل ہیں۔ اس طرح مذہبی عقائد بھی اب تک بعض لوگوں کے نزدیک محض ظنی ہیں۔ ایسے سب علوم کا نام خیالی ڈھکوسلے رکھا جاتا تھا۔ اور اب بھی بعض لوگ اسی نام سے انہیں قہر کرتے ہیں لیکن ان علوم کے صد ہا مسائل ایسے ہی ہیں کہ جنہیں ایسا ہی ثابت کیا جاتا ہے۔ جیسے مسائل سائنس (Science) کی اصلی بنیاد تجربہ پر ہے۔ اور ان علوم کے اکثر مسائل کا ثبوت ہی تجربات پر موقوف ہے۔ بلکہ اب بعض فلاسفر ان یورپ نے یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ اخلاقی فلسفہ اور سوشل (Social) فلسفہ اور علم الحیات سائنس سے ثابت ہے۔ اور سائنس انکی تائید میں ہے اور بعض یہاں تک کہتے ہیں کہ دراصل یہ سائنس ہی ہیں۔

۱۱۔ اظہار کے زمانہ میں تمام قسم کا فلسفہ اور تمام قسم کے سائنس ایک ہی تعریف کے نیچے سمجھے جاتے تھے۔ افسانہ کی اندر معنی تقسیم یا تفریق جو زمانہ حال کے حکیموں نے (جو کا شروع چند صوبہ یا صوبہ ہوں ہدی عیسوی سے ہوتا ہے) کی ہے۔ متعدد بین یونان کے زمانہ میں نہیں ہوئی۔ پہلی تقسیم کی مذکورہ حانیات بھی فلسفہ میں داخل ہیں اور اخلاقی مسائل کا ثبوت بھی سائنس کے نفع کو دیا جاتا ہے۔ گو سب جدا جدا شعبوں میں ترتیب رکھی گئی ہے۔ مگر ایک گروہ حکما و محال بھی یہ میلان یا عقیدہ ہے کہ اخلاقی مسائل اور مدعا فی ابحاث سائنس کے زمرہ سے ثابت کی جاسکتی ہیں۔ اور یہ بجائے خود سائنس علی کا ایک حصہ ہیں۔ ۱۲۔

قیاس کی طرح یقین کے ہی درجہ ہیں۔ عام طور پر تین درجوں میں یقین کی تقسیم کی جاتی ہے۔

۱، علم الیقین۔

۲، عین الیقین۔

۳، حق الیقین۔

پہلی شق سے وہ یقین مراد ہے جو اقوال ہر وہ یا تصدیقی ثقات یا طریق تواریک تابع ہوتا ہے۔

دوسری شق سے وہ یقین مراد ہے جو اپنی آنکھ سے دیکھنے یا محسوس کرنے سے متعلق ہے۔ تیسری قسم سے وہ یقین مراد ہے جبکہ کسی شے کا علم یا احساس من جہت کیفیت و اسبیت کا قطعہ جمیع حواس حاصل ہو۔

یہ ایک علمی تفریق ہی نہیں۔ عامیانه مذاق کے مطابق ہی یقین کی کہ سے کم انہیں درجوں میں تقسیم کی جاسکتی ہے۔ ہمارا کوئی یقین ہی تین حال سے خالی نہیں ہوتا۔

۱، یا تو ہم کسی کے اعتبار پر کوئی علم رکھتے اور یقین کرتے ہیں۔ اور یہ شق کم وسعت نہیں رکھتی۔ ہمارے ذخیرہ تاریخی۔ واقعاتی۔ مذہبی۔ روحانی کی اثر شاخیں اور تھنایا اسی سے وابستہ ہیں۔ اگر اس شق پر وثوق نہ ہو تو آج کوئی تاریخ ہی قابل تمسک نہیں رہتی۔ جن امور کا ثبوت اسناد اور روایت پر ہے۔ ان میں سے کچھ ہی نہیں بچتا۔ تاریخ سے قوموں کے عروج اور منزل کا ثبوت لیتے ہیں۔ اگر یہ شق نہ جائز رکھی جاوے تو ان معلومات کا کوئی اور ذریعہ ہی نہیں۔

دوسری شق ان تمام واقعات پر حاوی ہے۔ جو مشاہدات عینی اور تجربات عامہ و خاصہ سے متعلق ہیں۔ اس شق کے دائرے میں وہ تمام علوم اور فنون آجاتے ہیں۔

۳، اگر خدا باسنان نظر دیکھا جاوے۔ تو دراصل اکثر یقینات کی بنیاد ہی دوسری شق ہی پر بسم کے یقین یعنی یہی ہوتے ہیں۔ بعد ازاں انہیں علم الیقین یا حق الیقین کا درجہ ملتا ہے۔ ایک طریق سے تاریخ کا دار سمیات اور نعت یا تصدیقی ثقات پر ہے۔

جنہیں ظنیات سے بہت فاصلہ پر سمجھا جاتا ہے۔ اور اس شق کا بہت کچھ تعلق بائیس یا تجربی واقعات سے ہے۔ تیسری شق جو بے شقوں سے اعلیٰ اور ارفع ہے انکشاف حقیقت کا نام ہے۔ جب ہو پورا زکمل جاتا ہے۔ تو اس وقت کہا جاتا ہے کہ حق الیقین کا درجہ حاصل ہو گیا۔ اور اُس مرکز تک رسائی ہو گی۔ جس سے آگے انسانی ادراک فائز نہیں ہو سکتا۔ اس سے پہلا یعنی دوسرا درجہ یقین بھی کے نام سے موسوم ہوتا ہے لیکن یہ تیسرا درجہ پانچویں رکن حقیقت کے نام سے بغیر کہا جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ اور دوسرے طریق سے ایسے تمام واقعات جنہیں سماء اور روایتی سمجھا جاتا ہے۔ ایک گروہ کو جن جہت روایت واسطہ رکھتے ہیں۔ مثلاً صفحات تاریخ میں ہونا پارٹ کا ذکر اس زمانے کے لوگوں کی واسطے ایک سماعی واقعہ۔ لیکن جو لوگ ہونا پارٹ کے ہمصر تھے۔ اُن کے مقابل میں یہ ایک عینی واقعہ ہے۔

اسی طرح جو واقعات حق الیقین کی سلک سے شمار ہوتے ہیں۔ وہ بھی پہلے گروہ کے مقابل میں دوسری شق یعنی سے متعلق تھے۔ شق ثانی کو شروع ہو کر وہ شق ثالث تک پہنچتے ہیں۔ گویا شق ثانی شق اول اور شق سوم دونوں سے یکساں فاصلہ رکھتی اور ام الشقوق ہے۔ ۱۲

۱۱ مذاہب اور فلسفہ میں ایک نسبت ہے۔ جو لوگ اس لازمی نسبت سے ناواقف رہ کر ان دونوں میں ایک وسیع بعد و مغایرت تلاش کرتے ہیں۔ وہ اُن انکھوں اُن دونوں کا مساو نہیں کرتے۔ جو اُن کے مناسب حال اور موزون ہیں۔ فلسفہ کی اصطلاح میں ایسی حالتوں کا نام یقین اور حقیقت ہے۔ اور روحانیت یا مذہبیات میں انہیں ایمان اور عقائد کے نام سے موسوم اور تعبیر کرتے ہیں۔

جیسے یقین کی تین قسمیں ہیں۔ ایسے ہی ایمان کی تین قسمیں ہیں۔

۱۱ ایمان باللسان

۱۱ ایمان بالعمل

۱۱ ایمان بالتحقیق

ان برسہ میں تیسری قسم کا ایمان اعلیٰ ہے۔ اور اُس کو جو اعلیٰ حالت پیدا ہوتی ہے۔ اُس کا نام بتقابل حقیقت کے عطا ہے۔ جو لطف اور جو سرور ایک فلسفی حقیقت کے درجہ پر پوچھ کر دیکھتا اور محسوس کرتا ہو۔ وہی حالت اور وہی سرور ایک صوفی اس درجہ میں آکر پاتا ہو۔ اس منزل پر دونوں پہلے تراند کے برابر ہو جاتے ہیں۔ ایک پہلے دوسرے کے

پانچواں امر تناسب حقیقت ہے۔ جب ایک انسان یقین کے درجے طے کر چکا ہو تو علمی منازل میں اسکے واسطے یہی درجہ باقی رہ جاتا ہے۔ اس منزل میں اگر انسان ان علمی نقایق اور نکات سے واقف ہوتا ہے۔ پہلی منزلوں میں صرف سماعی اور قیاسی تھے۔ ان راہوں سے گزرتا ہے۔ جو ان میں پہلے مراتب میں خیالی اور ظنی شمار ہوتی تھیں نیچر کی ان باریکیوں اور ان نسبتوں سے آگاہی حاصل کرتا ہے۔ جو عام مذاق کے بالکل خلاف ہوتی ہیں۔ یہاں پہنچکر وہ رموز داہوتے ہیں۔ اور وہ عقیدے کھلتے ہیں۔ جو مدتوں سے سرسبز اور سرسبز تھے۔ ان عقدہ کشائیوں سے اپنی حقیقت ہی کھل جاتی ہے۔ اور اس مقدس قول پر نظر پڑتی ہے۔

من عرف نفسه فقد عرف ربه اور پھر زبان حال یہ کہنے لگتا ہے

ز طوفان سرشکم شورافت دست در عالم

برہر سو بنگم جزنا جبرائے خود نے بینم

اور اُسکے ساتھ ہی یہ عقیدہ بھی کھل جاتا ہے۔ کہ دفتر نیچر اور ذخیرہ قدرت سے جو دیکھا بھالا تھا۔ وہ بہت ہی کم اور معمولی حصہ تھا۔ عمر طبعی کیا غرض ماہر ہی کافی نہیں مواد قدرت اور ذخائر نیچر کے سامنے ہماری بضاعت اور بساط ہی کچھ نہیں جو جانا جانا بلکہ کچھ ہی نہ جانا۔

بقیہ حاشیہ۔ متبادل آجاتا ہے۔ اُسے اپنا وزن معلوم ہوتا ہے۔ اور اُسے اپنا جیسے اس درجہ پر پہنچکر ایک روشن خیال منطقی حیران ہو جاتا ہے۔ ایسی ہی ایک زہاد متقی بھی سرگردانی کے وجد میں اگر اقدس بند کرنے لگتا ہے۔ دل کی آنکھیں ہیں اگر کھلتی ہیں۔ اور دل کے پردوں پر ایسی روزن سے روشنی پڑتی ہے۔ تمام احوال تمام خیالات اور تمام تعلیمات کی یہاں آکر حقیقت کھل جاتی اور یروے اٹھ جاتے ہیں۔

روحانیات اور مذہبیات پر حقیقت راض اور مذہبیان کی جاتی تھیں۔ ان کی یہ غلطی آتی ہے۔ ایک ہی آئینہ میں روحانیات اور فلسفہ کا جلوہ نظر آتا ہے۔ (خلا سفر)

روحانی بزرگوں کی تعلیم اور تقدیس میں رو بہ آسمان ہوتے ہیں۔ اور روحانی بزرگ فرط محبت اور طہیب خاطر سے خلا سفر کی کرداریوں اور نکتہ چینیوں پر خط نسخ کھینچتے جاتے اور ایک دوسرے سے بے غلیظ

اس مرحلہ پر پیچکرا انکشاف حقایق سے اُن علوم حقہ کی بنیاد پڑتی ہے۔
 جو دنیا میں انسانی نسلوں کی واسطے بایہ فخر اور موجب عزت ہیں۔ جن سے انسان
 کے اخلاق فاضلہ کی بنیاد رکھی جاتی ہے اور تمدنی ضروریات کا سرِ پایہ ہاتھ لگتا ہے۔
 فلسفہ فلسفہ کی حیثیت میں آ جاتا ہے۔ اور سائنس سائنس کے رتبہ پر ردِ جانیا
 پر مزید روشنی پڑتی اور انکی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اور انسان سمجھنے لگتا ہے:-
 ،، میں کیا ہوں۔
 ،، کیا محض۔
 ،، کیا ہونا چاہیے۔

بصریات

جوشین یا جو جو ہمیں دکھائی دیتے ہیں۔ یا جو منظر ہماری نگاہوں سے گزرتے
 ہیں۔ یا دکھائی دیتے اور نگاہوں سے گزرنے کے قابل ہیں۔ وہ تمام دائرہ بصریات
 میں شامل ہیں۔ بعض شئیں یا بعض وجود اور بعض طاقتیں اس قسم کی بھی ہیں۔
 کہ وہ خود تو دائرہ بصریات سے خارج ہیں۔ لیکن اُن کے آثار اور تصرفات بصریات
 بقیہ حاشیہ۔ ہوتے ہیں۔ ہفتاد در ملت کے بکھیرے اور خستہ خستہ تمام عمر کے لئے ختم ہو کر چشم
 زدن میں نہٹ جاتے ہیں۔

دل باقم از خصمے بقضا و دو ملت +

آن بر کہ ازین معرکہ جنگ برائیم + ۱۲-

لے ہوا بصریات سے خارج ہے۔ چلتی ہے اور ابدان اسے محسوس کرتے ہیں۔ لیکن نظر نہیں آتی۔ اسکے
 آثار اور اسکے تصرفات جاریہ سے اسکا وجود اور اس کی ہستی ایسی ہی نقیض ہے۔ جسے دیگر تمام بصریات

میں شمار ہوتے ہیں۔ یا یہ کہ ایک خاص قاعدہ یا ترکیب علمی اور عملی سے ایسے آثار یا ایسے تصرفات روایہ بصریات میں لائے جاتے اور لائے جاسکتے ہیں۔ جس قدر وجود یا طاقتیں ہماری نگاہوں سے مخفی یا مستتر ہیں۔ انکی ہستی کا علم ہمیں صرف انکے آثار اور تصرفات سے ہی ہوتا ہے۔ ان معنوں سے گویا وہ ہی مبصورہ یا مشہودہ ہیں۔ اگر آفتاب کے جرم کا اعتراف ہم نے دیکھ کر کیا ہے۔ تو کیا ہوا کا اعتراف باوجود نہ دیکھنے کے اُس سے کم درجہ ہے۔ آفتاب کا اعتراف تو ہمیں محض آنکھوں کے ذریعہ سے ہی ہوا ہے۔ اور آنکھیں ہی اُسکی شاہد ہیں۔ خلاف اسکے ہوا کا احساس اور ہوا کا اعتراف سارا جسم کرتا ہے۔ اعتراف ہی نہیں۔ بلکہ جسم اپنی بقا اور اپنی ہستی اسکی مہربانی اور فیض پر سمجھتا ہے۔ اسکے سوائے اس کی ہستی ایک لمحہ کے لئے بھی باقی اور محفوظ نہیں رہ سکتی۔ اور جو وجود اور جو طاقتیں نظر نہیں آتیں وہ باعتبار اپنے آثار اور تصرفات کے دو قسم پر ہیں۔

”لطیف“

”الطف“

جو وجود اور جو طاقتیں لطیف ہیں۔ وہ اگرچہ نظروں سے گم اور مخفی رہتی ہیں۔ یا یہ کہ نگاہیں انہیں پانے سے معذور ہیں۔ لیکن وہ اپنے آثار اور تصرفات کے زور سے اپنا نظارہ اور اپنا مشاہدہ کراتی ہیں اور عام طور پر اُنکا احساس ہوتا رہتا ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ اور مشہود مواد کی ہستی۔ باوجود نہ دیکھنے اور باوجود نہ مشاہدہ کرنے کے اسکی ہستی مشہودات کی طرح تسلیم کیجاتی ہے۔ اگر بوجہ دیکھنے کے کوئی عقل کا دھنی اس سے انکار کرے۔ تو اُسے ایسا ہی بدخوف سمجھا جائیگا۔ جیسے منکر آفتاب۔ النظر یا المشاہدہ یا البصریات کی تعریف صرف ہی نہیں ہے۔ کہ مشہود وجودی دیکھا جاوے۔ یا بغیر دیکھنے وجود کے یقین نہ کیا جاوے۔ النظر اور مشاہدہ کے معنی اور مفہوم دراصل ایک طاقت یا ایک وجود کے پانے اور معلوم کرنے کے ہی ہیں۔ جب ہم ایک وجود یا ایک طاقت کا دیکھنے کے بعد اعتراف کرتے ہیں۔ تو گویا اُسے معلوم کرتے اور پاتے ہیں۔ باوجود اسکے کہ ایک وجود ہم دور سے دیکھتے ہیں۔ لیکن اسکا یقین کرتے ہیں۔ اسبطح جب کوئی وجود یا کوئی طاقت اپنے آثار یا تصرفات

خلاف اسکے جو طاقیتیں یا جو وجود الطف ہیں۔ اُنکے تصرفات ہی الطف ہیں لیکن باوجود لطیف تر ہونے کے اُن کی طاقت اور اسکا جذب زیادہ تر نمایاں ہوتا ہے۔ گو اسکا نظارہ اور مشاہدہ جلد باز نگاہوں سے چمک جاوے اور وہ آسانی سے اسپر فائزر نہو۔ لیکن دور میں آنکھیں اور جزو رس نگاہیں وہاں تک پہنچ ہی جاتی ہیں۔ نقش پا بولتا نہیں اور نہ اپنی طرف اشارہ کرتا ہے لیکن پالنے والی طبعیتیں اور جزو رس رہ رو اسکے وجود سے پا ہی لیتے ہیں۔ کہ یہاں سے کوئی گزر رہے ۵

زبان حال سے کہتے ہیں سالک نقش پا ہر دم چمکی کی ہستی مہموم کی ہم ہی نشانی ہیں دنیا میں کوئی واقعہ بغیر اسباب کے وقوع میں نہیں آتا۔ ہر واقعہ کیواسے کوئی نہ کوئی سبب اور ہر حادثہ کا کوئی نہ کوئی موجب ہے۔ جب ایک حادثہ وقوع میں اور ایک واقعہ ظہور میں آتا ہے۔ تو ضرور ہے کہ اسکا باعث ہی کوئی ہو۔ اب رہا یہ کہ اسکا موجب یا باعث ہم جانتے نہیں یا وہاں تک ہماری رسائی نہیں۔ یا ہم نے اُسے خود دیکھا نہیں یہ سب کچھ درست۔ مگر جب ایک کلیہ مان لیا گیا ہے۔ کہ کوئی واقعہ بغیر موجب اور کوئی حادثہ بلا سبب نہیں ہوتا تو پھر طوعاً کرہاً یہ ماننا ہی پڑیگا۔ کہ جو طاقیتیں یا جو دھمیں نظر نہیں آتے۔ یا ہماری نگاہوں سے اوچل ہیں۔ اُن کا وجود برحق ہے۔ اور اُن کے آثار وارہ اور تصرفات عائدہ انہر شاہد ہیں۔

بقیہ حاشیہ۔ سو دیکھی یا پہچانی جاتی ہے۔ تو باوجود نہ دیکھنے کے اسکا یقین اور اعتراف کیا جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے وجود صرف اپنے آثار اور تصرفات کی وجہ سے کابھریات شاہد ہوتے ہیں اُن کے آثار اور تصرفات اقلین یا کرائے کے ایسے یقین اور اعتراف کے ہے۔ اور وہی حالت صحیح نظر اور صحیح مشاہدہ کی ہے۔ زلزلہ کا وجود اس نے دیکھا اور کس نے یہ دعویٰ کیا ہے۔ کہ زمین نے فلان شکل و شائبہ میں خود بدولت کا دشن کیا۔ نہیں جتنی اور نباتات میں یکایک جنبش اور ناگہانی لرزہ آتا ہے۔ درخت چھوٹے لگتے ہیں۔ اور پانی اوپر نیچو ہوتا ہے۔ دریاؤں اور آلاؤں کو مہلکیاں باہر آجاتی ہیں۔ زن و بچہ۔ مرد و عورت یا اللہ یا اللہ کہتے گرتے پڑتے مگروں کو میدان میں آ بیٹھتے ہیں۔ یہ کیا ہیں۔ زلزلہ کے آثار اور تصرفات۔ انہیں کی بدولت خود بدولت اپنا اعتراف کراتے ہیں۔ اگر نرے واقعی یا بلا واسطہ مشاہدہ یہی اعتراف اور یقین کا مدار ہے۔ تو پھر زلزلہ کا اعتراف شکل

اگر یہ دریافت کیا جاوے۔ کہ خوشی کا رنگ اور رُخو کیا ہے۔ اور اُسکا
 فوٹو کس طرح لیا جاسکتا ہے اور اس طرح درد لی رنگت اور غم کی شبیہ کیسی ہوتی ہے۔
 تو شاید ساری دُنیا میں سے ایک شخص ہی اُسکی تشریح کر سکیگا۔ حالانکہ وہ کون فرد
 بشر ہے۔ جو اُنے دن خوشی اور غم نہیں دیکھتا۔ کیون اور کس طرح خوشی اور غم محسوس
 کی جاتی ہے۔ کیا کسی شکل و صورت یا کسی فوٹو سے۔ ہرگز نہیں صرف آثار اور تصرفات سے۔
 جو چیزیں یا جو طاقتیں ہیں نظر نہیں آتیں۔ یا جو ہماری نگاہوں سے اوجھل ہیں۔
 اُنکے اخفا اور استتار کا یہ باعث نہیں۔ کہ اُنکا وجود ہی نہیں۔ بلکہ یہ کہ وہ نہایت
 لطیف اور نہایت قوی الاثر ہیں۔ اگر عام بصریات کی طرح وہ بھی منصفہ طور میں آکر
 عالم مشاہدہ میں آویں۔ تو ممکن ہے کہ ہماری قوت باصرہ یا بصارت اُنکی تاب ہی نہ لاسکے۔
 ہوا بھی ہماری زندگی کا ایک باعث ہے۔ لیکن اگر ہوا کے بالائی طبقات میں ہمارا مسکن
 ہو۔ تو ہم ایک دم بھی زندہ نہ رہ سکیں۔ اکثر مواد کی رویت یا عدم رویت اُنکی لطافت
 اور کثافت پر موقوف ہے جو چیزیں اور جو مواد زیادہ تر لطیف ہیں۔ وہ رویت میں نہیں
 آتے۔ مادہ رویت میں آتا ہے۔ اور ہر کوئی اُسے دیکھ سکتا ہے۔ لیکن جو ہر جو اجزائے
 صغیرہ مادہ میں داخل ہے۔ وہ دیکھا نہیں جاسکتا۔ حالانکہ ہر کوئی اُسکا مقرر ہے۔ کہ جو ہر اجزائے
 کے اجزائے صغیرہ ہیں۔ ہر مادہ میں جو ہر اے کی طرح مسامات ہی شامل ہیں۔ اور وہ جو ہر
 سے بڑے ہی ہوتے ہیں مگر وہ بھی بالکل کثیف مشہود نہیں ہیں۔ بعض وجود اور بعض
 طاقتیں ایسی ہیں۔ کہ اُسے صرف ہماری آنکھیں ہی دیکھ سکتی ہیں۔ اور بعض وجود ایسی ہیں
 کہ بذریعہ خوردبین کے دیکھے جاسکتے ہیں۔ اگر ایسی شےیں خوردبین سے نہ دیکھیں تو نظری

بقیہ حاشیہ۔ یہ ہوگا۔ ایک شخص دم سے زمین میں گر پڑے اور مدہوش ہو جاتا ہے۔ ہم تعین کرتے ہیں کہ اسے کچھ ہو گیا ہو۔ اسکا
 کوئی بیرونی یا اندرونی آفت آئی ہو۔ اپنی اپنی سمجھ کے موافق ہر ایک شخص اس حادثہ کی تفسیر کرتا ہے۔ خواہ ریلوین میں غلط
 ہی ہو۔ اسکا ہر شخص متفق ہوگا کہ اسکا موجب کوئی فرد ہو۔ اس طرح اس وجود کی غیر رُخسہ کی بابت قیاس ہو سکتا ہے۔
 باہر حالات اصول یہ ہوگا۔ کہ ہر ایک طاقت کا وجود محض مشاہدہ پر ہی موقوف نہیں۔ بلکہ اُسکے آثار اور تصرفات
 بقا بلکہ مشاہدہ کے زیادہ تر اُس کی ہستی پر شاہد ہوتے ہیں۔ ۱۲۔

نہیں آتین۔ میوون اور پیلون یا پانی میں جو چوٹے چوٹے کپڑے ہوتے ہیں وہ آنکھوں سے نظر نہیں آتے۔ مگر خوردبین سے دیکھے جاتے ہیں۔ بعض اجسام کی حقیقت اور سوت تک نہیں کہلتی۔ جب تک عمل کیمیائی سے انہیں دیکھا نہ جاوے۔ غرض دنیا اور موجودات میں بہت سے ایسے وجود اور ایسی طاقتیں ہیں جنہیں انسان بہ مصداق یٰۤاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْغِیْبِ اٰیْمَانِ اور یٰقِیْنِ لاتاہے۔ یا لائے ہوئے ہے۔ اور اگر اس طرز یقین سے اعتراض کیا جاوے تو ایک نہیں بیٹھوں وجود اور بیٹھوں استیلا سے انکار کرنا پڑے گا۔

بصریات کا سلسلہ بہت کچھ کیا بالکل ہی آنکھوں سے متعلق سمجھا جاتا ہے۔ لوگوں کا خیال یا یقین ہے کہ صرف آنکھیں ہی دیکھتی اور آنکھیں ہی مشاہدہ موجودات کرتی ہیں۔ اگر آنکھیں نہ ہوں تو کچھ ہی نہ دیکھا جاوے۔ بیشک آنکھوں اور بصارت پر بہت کچھ ملاحظہ اور آنکھیں بہت کچھ دیکھتی اور مشاہدہ میں لاتی ہیں۔ لیکن صرف آنکھوں پر ہی سب کچھ چھوڑ دینا خلاف حقیقت ہے۔

جو کچھ ہم اس موجودات میں دیکھتے اور جن پر ہم یقین کرتے ہیں۔ وہ باعتبار حالات اور کیفیات کے مندرجہ ذیل اقسام پر ہیں:-

(الف) بصریات بلا واسطہ

(ب) بصریات بالواسطہ

(ج) تحت آثار و تصرفات عائدہ

(د) تحت سمعیات مشتبہ

جو وجود اور جو چیزیں بالبروک ٹوک ہماری نگاہوں سے گذرتی ہیں۔ وہ بصریات بلا واسطہ ہیں ہم انہیں بلا کسی وقت کے دیکھتے اور پاتے ہیں۔ ان میں کوئی مخالطہ نہیں رہتا۔

لہٰذا جو لوگ لفظ طاقت یا لفظ ہستی سے حرف یا جن بنیاد رکھتے ہیں کہ وہ آنکھوں کو نہیں دیکھ جاتی یا اس کا جسمانی مشاہدہ نہیں ہوتا مگر مودیہ تعینات پر غور کریں جو بلا جسمانی مشاہدہ کے تسلیم کر لے گئے ہیں۔ تو انہیں ماننا پڑیگا کہ ہم ایک ہی زمین بلکہ اور بھی صدی طاقتیں بلا دیکھے اور جسمانی مشاہدہ کے مانتے ہیں۔ اور سوائے اسکے ہمارا گزارہ نہیں ایک شے چھوڑ دینا اور شے ثانی مان لینا اصول تحقیق کے خلاف ہے۔ ۱۲۔

جو کچھ کسی آلہ یا خوردین وغیرہ کے ذریعہ سے مشاہدہ میں آتی ہیں۔ وہ بصریات بالواسطہ ہیں۔ جب تک واسطہ موجود نہ ہو۔ اُن کا وجود بوجہ لطیف یا غایت اخفاء کے مشاہدہ میں نہیں آسکتا۔

جو کچھ بالوساطہ ہی نہیں دیکھی جاسکتی ہیں۔ اور کوئی آلہ یا اوزار آج تک اُن پر محسوس نہیں ہوا۔ وہ اپنے آثار اور تصرفات جاریہ کے ذریعہ سے مشاہدہ اور رویت میں آتی ہیں۔

بعض ایسی شے ہیں جنکا یقین اور اعتراف ہم محض سمعیات کے اعتبار پر کرتے ہیں۔ جو لوگ سلسلہ تعلق موجودات سے قطع کر چکے ہیں۔ اور جو ہمیشہ کے لئے اس سلسلہ میں سے الگ ہو چکے ہیں اُن کا اعتراف صرف سمعیات کے اعتبار پر ہوتا ہے ہم نے بونا پارٹ۔ سلطان محمود۔ راجہ اشوک دیکھا نہیں۔ لیکن ہم اُنکا یقین اور اعتراف ایسا ہی کرتے ہیں۔ جیسے اور بصریات کا۔ جو کچھ ہم پر بذریعہ قوا تراور دایات سمعی کے ثابت ہو چکا ہے۔ ہم اُسے تاریخی اعتبارات سے بصریات کے سلسلے میں ہی منسلک کرتے ہیں۔

قدرت لئے موجودات کے دو حصے رکھے ہیں۔ یعنی جس طرح خدا انسان کے حواس ظاہری اور باطنی ہیں اسی طرح مجموعہ موجودات کے حواس بھی دو طرح کے ہیں۔

،، منظر عام

،، منظر خاص

منظر عام کے حصہ میں وہ تمام امور اور واقعات آجاتے ہیں۔ جو بلا کسی تردد اور کتر بدینت کے خود بخود پورے ہوسکتے ہیں۔ آنکھیں دیکھتی اور کان سنتے ہیں۔ جو شخص دیکھنے کے لئے آنکھ اور سننے کے واسطے کان رکھتا ہے وہ ضرور دیکھے اور سنیگا۔ جیسے ایک جاہل مستفید ہوگا ایسے ہی ایک عالم اور فاضل۔ جیسے ایک عالم کے کانون اور آنکھوں پر موجودات کی جاریہ مزاحمتیں موثر اور وارد ہونگئی۔ ایسے ہی ایک جاہل پر عمل کرے گی۔ منظر خاص مرحلہ ہے۔ جہاں موجودات اور عظیات قدرت کے کمالات اور مضیات

کا تماشہ اور اعلان ہوتا ہے۔ یہ تماشہ وہی لوگ دیکھ سکتے ہیں۔ جو اپنے تین اُنکے قابل ثابت کرتے ہیں۔ عام لوگ جانتے یا سمجھتے ہیں کہ بس آنکھوں کا کام صرف دیکھنا ہی ہے۔ اس خدمت کے سوائے اُن سے اور کوئی خدمت نہیں لی جاسکتی۔ یہ ایک جلد بازی ہے۔ آنکھوں کا حرف یہی کام نہیں۔ بلکہ یہی کہ اُن کے مشاہدات اور انکی بصارت سے اور یہی صد ہا رموز پر آگاہی حاصل کی جاسکتی ہے۔

فلسفہ طبعیہ میں بصریات کا ایک فن رکھا گیا ہے۔ اور اُس فن سے دانائون اور غور کرنے والون نے صد ہا پوشیدہ باتیں نکالی ہیں۔

فن بصریات وہ فن ہے جس میں نور اور اجسام میسرہ اور مظلمہ سے من جہت اخراج اور عمل نور بحث ہوتی ہے۔ اس فن میں یہہ دکھایا جاتا ہے۔ کہ اجسام میسرہ اور مظلمہ سے کیا مراد ہے۔ نور کا اخراج اور اجسام پر اُسکا اثر کیونکر ہوتا ہے۔ اور اجسام کس قسم پر ہیں اور آنکھیں نور کا استغاضہ کیونکر اور کن دلائل سے کرتی ہیں۔ انکاس نور سے کیا مراد ہے۔ اور انکسار اور انحراف سے کیا مرعوم قدرت نے بیشک ہماری آنکھوں میں ایک طاقت اور ایک نور رکھا ہے۔ اور وہ بصارت پر مویہ ہے لیکن اگر خارجی اجسام میسرہ سے انوار کا سلسلہ آنکھوں سے ملاحق نہ ہو۔ تو آنکھیں کوئی مشاہدہ اور کوئی ادراک بصری نہیں کر سکتیں۔ جب ہم آنکھیں بچ لیتے ہیں۔ تو اسوقت باوجود دروز روشن ہونیکے یہی ہم کوئی ادراک بصری یا مشاہدہ نہیں کر سکتے۔ یا جب سبز روشن نہو۔ یا کوئی اور خارجی روشنی نہ ہو۔ تو باوجود آنکھیں کھلی رہنے کے یہ بالکل بصارت کام نہیں دیتی۔ اس سے ثابت ہوا۔ کہ ہماری آنکھیں ہی اسی حالت میں مشاہدہ کرنے پر قادر ہیں جب خارجی انوار موجود ہوں۔ اس سے یہ بھی نتیجہ نکلا کہ نری یعنی بصارت ہی کام کی نہیں۔ اور اسی

لہذا خیالی یا دہی طور پر تماشہ مختلف صورتوں میں۔ اندر قوت و اہمہ یا خیال سے ہوتا ہے۔ جب ہم کہی آنکھیں بچ کر ہی خیالی اور دہی طور پر دیکھتے ہیں۔ تو ہماری چشم خیال کے سلسلے اشکال سے ہر پھر پھرتے لگتی ہیں۔ خود اپنی ہی باوجود کہ آنکھیں بند ہوتی ہیں۔ اور ہم بالکل دنیا و فیہاسی غافل ہوتے ہیں پھر ہی عالم سیداری کی طرح برابر دیکھتے اور سنتے ہیں۔ اور اگر ہم جاگناؤں کے ہم اسی حالت میں پڑیں۔ تو پھر یہ عالم سیداری میں بلا خدشہ کام لگے جاتے ہیں۔ اسی ہی عالم خواب میں ہی

پرس اور خاتمہ نہیں بلکہ خارجی اور باطنی دونوں چشموں کا ہونا ہی لازمی اور مشروط ہے۔
 جو طاقت ہماری یعنی بصارت پر روشنی ڈالتی ہے۔ اس کا نام نور ہے۔
 ،، نور ایک لطیف مادہ ہے۔ جو کہ اجسام میں ترہ کے مواد یا اجزاء کے صغیر سے مرکب
 یا مولف ہے اور ان اجسام سے خارج ہو کر بشکل خطوط مستقیمہ لغایت سرعت
 دیگر اجسام سے ٹکرا کھاتا ہے۔ اور ان کے عکس قبول کرتی ہیں۔
 بعضوں نے کہا ہے۔ کہ نور مادہ نہیں۔ بلکہ ایک اہتر انسانی الایتر ہے جو غایت
 لطافت میں ساری اور موثر فی السکون والا اجسام ہے *
 نور کے تین خواص ہیں :-

۱، نور اجسام میں ترہ سے ہر جہت میں بالتساوی منتشر ہوتا ہے۔
 (نوٹ) ۲، اگر ہر جہت میں بالتساوی منتشر نہ ہو۔ تو لازمی ہے کہ کسی جہت میں کچھ حالت
 ہو اور کسی میں کچھ اور چونکہ اجسام میں ترہ سے انبعاث انوار یکہ فہ بلا وقفہ اور بلا مزا حمت
 کے ہوتا رہتا ہے۔ اس واسطے ہی قیاس کیا جاویگا۔ کہ بالتساوی انبعاث ہے۔
 ۲، نور خطوط مستقیمہ میں خارج ہوتا ہے۔

جب شنا عین نکلتی ہیں تو وہ بصورت خطوط مستقیمہ ہوتی ہیں۔ یہ اس واسطے کہ
 جو شے پورے زور اور کمال سرعت سے خارج ہوگی۔ وہ ضرور ہے کہ بخط مستقیم

بقیہ حاشیہ۔ مشغول ہیں۔ ان کے کان تو بند ہوتے ہیں۔ پھر کیون ہم دیکھتے اور سنتے ہیں عرف اسوجہ کہ ہمیں ظاہری قوت
 بصارت کو علاوہ ایک باطنی بصارت ہی حاصل ہے۔ اور ہمارے مشاہدات اور بصریات کا سلسلہ نہر کے معنی میں پر ہی ختم نہیں ہو جاتا۔ بلکہ
 باطنیات سے ہی کام لگتا ہے۔ اور موجودات کا بہت سا حصہ اس قریب ہے کہ اس کا وجود اور اس کی ہستی باطنی مشاہدات اور باطنی
 مجاہدات کے تابع ہے۔ اور اسکے ذریعے ہم اس پر یقین لاسکتے ہیں۔ - ۱۲ -

۳، گواہی دے کر کہ نور خط مستقیمہ منتشر ہوتا ہے۔ مگر جن اجسام پر اس کی ٹکراؤ اور زبردستی ہے۔ انکی شکل قبول کر لیتا ہے۔ اس سے
 یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی اصلی رفتار میں کوئی فرق ہو۔ اس کو نور کا نزول ہمیشہ بخطوط مستقیمہ ہی ہوتا ہے۔ خواہ کسی حالت میں ہو۔
 جو اشکال اور جو صورتیں قبول کرتے ہیں۔ وہ اپنی حالت کے مطابق اس کا عکس لیتی ہیں۔ ایک مثلث ہمیشہ (مربعی شکل میں)
 میں آفتاب کی شعاعیں مستقیم ہی پڑیں گی مگر شیشہ میں جو عکس ہوگا۔ وہ مثلث نہیں ہوگا۔ - ۱۳ -

خارج ہو۔ آفتاب کی کرین اور شعاعیں ہمیشہ بہ خط مستقیم خارج ہوتی ہیں۔ بعض نے یہ تاویل بھی کی ہے کہ چونکہ اخراج اشعہ جسم منیرہ کے ہر جہت سے ہوتا ہے۔ اس واسطے سوائے صورت مستقیمہ کے اور کوئی صورت اختیار ہی نہیں کی جاسکتی + بعضوں نے آگ کی مثال دیکر یہ ثابت کرنا چاہا ہے۔ کہ سوائے خطوط مستقیمہ کے یہی اشعہ منتشر ہوتے ہیں۔ لیکن اسکا جواب یہ دیا گیا ہے۔ کہ کرہ ناک کی تمام اشعہ بہ خط مستقیم خارج ہوتی ہیں۔ ہوا جب حائل اور مزاحم ہوتی ہے۔ تو صورت مستقیمہ بدل جاتی ہے۔

(۳) نور ہر جسم سے ٹکرا کھاتا ہے۔ خواہ جسم شفاف ہو اور خواہ مظلم۔ عام اس سے کہ وہ جسم اُسے قبول کرے یا نہ کرے۔ نور میں ایک طاقت اور ایک سرعت ہے۔ حکیمون نے ثابت کیا ہے۔ کہ نور ایک ثانیہ میں ۱۹۲۰۰۰ میل طے کرتا ہے۔ نور عامل ہی ہے۔ اور معمول ہی۔ کل اجسام پر اسکا احتوا اور عمل ہے اور ہر جسم سے اسکی ٹکرا لگتی ہے۔ لیکن وہ معمول ہی ہے۔ معمول سے ہماری مراد یہ ہے۔ کہ اُس سے بر جیل علمیہ کام لیا جاسکتا ہے + اجسام منیرہ سے لگاتار اور بلا مراحمت جو انوار اور جو اشعہ ہر جہت میں منتشر ہو رہے ہیں وہ عبث اور رائیگانہ نہیں ہیں۔ اور نہ محض اس غرض سے کہ ہم اپنے روزمرہ کے بصریات میں اُن سے کام لیں بلکہ اس واسطے کہ انہیں مدبرانہ اور حکیمانہ نظروں سے دیکھیں اور شین تجربہ میں آزمائیں۔ اور اُنکے زور سے استقرای طریق پر انسانی آسائش اور راحت کیواسطے مختلف وسائل پیدا کریں۔ یہ انوار اور یہ اشعہ صرف جسمانی ضروریات پر ہی حادی نہیں ہیں۔ بلکہ بہ قول بعض فلاسفران ہندو روحانی ترقیات کے لئے بھی ضرورت ہے بعض مترادفین ہند نے انوار اور اشعہ کا عکس روحانیت پر بھی لیا ہے۔ میں نے ایک ہندی کتاب میں دیکھا ہے۔ کہ یوگ و دیان میں بعض مترادفین ہند آفتاب یا چاند کی شعاعوں سے کام لیتے رہے ہیں۔ اس عمل کا ذکر حال کے فن مسمریزم میں بھی پایا جاتا ہے۔ اور بعض عالموں نے معمولوں سے یہ مشق بھی کرائی ہے کہ

گروہ چاند کی طرف ٹنگی باندھ کر بیٹھے رہیں۔ اور بعض نے ثابت کیا ہے۔ کہ اس قمری عمل سے عالمین نے فائدہ ہی اٹھایا ہے۔ طبی طریق پر یہی آفتابی اور قمری شعاعوں سے فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ چنانچہ اب تو بعض ڈاکٹر آفتابی شعاعوں سے علاج معالجہ بھی کرتے ہیں۔
موجودات کا وسط اور غور سے کرو۔ اس کے باطن میں۔ اُس کے ظاہر سے زیادہ اور قیمتی فائدہ سے ہیں +

آفتاب حرارت اور سوزش کا ہی مخزن نہیں۔ اور چاند میں سردی ہی نہیں بھری۔ آگ جلاتی ہی نہیں۔ پانی غرقاب ہی نہیں کرتا اور نہ حرف ہاری پیاس بھاتا ہے۔ ہوا ہمیں سردی نہیں رکھتی بلکہ یہ سب طاقتیں ہمیں اور یہی فائدہ بخشتی ہیں۔ جو دیکھتے اور جو غور کرتے ہیں۔ پاتے ہیں اور بو غور نہیں کرتے انہیں کچھ نہیں ملتا۔ فائدہ

اتفاق

لفظ اتفاق یا اتفاقاً سے وہ کیفیت یا وہ حالت مراد ہے جو سلسلہ موجودات اور وقوعات کی بحث میں بمقابلہ ایک ارادہ یا طاقت کے اطلاق پاتی ہے۔ یا ان لفظوں سے وہ کیفیت مراد لی جاتی ہے۔ جس سے موجودات اور وقوعات کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے۔ موجودات اور وقوعات کا وجود اور وقوع کو باعتبار ایجاد اور اقلع زیر بحث چلا آتا ہے لیکن ایسے وجود اور وقوع کے وجود سے کوئی فریق ہی منکر نہیں۔ ہم یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ ایک موجود اور ایک وقوع کا وجود ہے۔ لیکن اس وجود یا اُس وقوع کے استدلال کی نسبت آپس میں اختلاف ہے +

۱۔ وجود باعتبار وجودِ حقین کہتا ہے۔ ۲۔ ”وجودِ مری“ ۳۔ ”وجودِ غیر مری“

وجودِ مری کی ہی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ ”یکہا گیا“ ۲۔ ”دیکھنے کے قابل“

بہت سوالیہ وجود یا ایسی کیفیات ہیں۔ جنہیں ہم دیکھ تو نہیں۔ لیکن دیکھنے کے قابل ہیں۔ یا جنہیں ہم دیکھ سکتے ہیں۔ پالتی

بعض کے خیال میں کوئی وجود اور کوئی وقوع بغیر کسی علت کے وجود پذیر نہیں ہو سکتا۔
 بعض کے خیال میں علت لازمی ہے لیکن علت العلل کوئی نہیں ہے۔
 بعض کے خیال میں علت کا علم اور ادراک ہو سکتا ہے اور بعض کے خیال میں نہیں ہو سکتا۔
 بعض کے خیال میں یہ علت یا یہ علتیں کسی ایک فاعل کے ارادہ کے تابع ہیں۔ اور بعض کے
 خیال میں ایک فاعل دوسرے کے تابع نہیں۔ ہر فاعل بجای خود اور بذاتہ مختار ہے۔
 بعض کے خیال میں فاعل ذی الارادہ ہے۔ اور بعض کے خیال میں فی الارادہ نہیں ہے۔
 بعض نے یہ تشریح کی ہے۔ کہ۔

”نہ کوئی فاعل ہے۔ اور نہ کوئی علت۔ محض اتفاق سے یا اتفاقاً سب کچھ ہو رہا ہے۔
 ہم نہیں جانتے کہ کیوں ایسا ہو رہا ہے۔ اور کب سے یہ سلسلہ چلا جاتا ہے۔ اور کب تک
 چلا جائیگا۔ جو کچھ ہو رہا ہے یا جو کچھ ہوتا ہے۔ اس سے نہ تو کسی قوت فاعلی یا فاعل کا
 استدلال کر سکتے ہیں۔ اور نہ ہی کوئی علت یا علت العلل نکل سکتی ہے۔ یوں ہی ہوتا آیا ہے
 اور یوں ہی ہوتا جائیگا۔

یہ تو ہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ
 ”یوں ہی ہوتا آیا ہے یا
 ”یوں ہی ہو جائیگا۔“

لیکن کسی ابتدا یا انتہا کے نہ ماننے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ ہم ہمہ پیر مان لیں۔ کہ اسکا کوئی
 فاعل یا سلسلہ فاعل ہی نہیں۔ کیونکہ اقتداء زمانہ یا القضاۃ زمانہ کی بحث اس خیال کی نفی نہیں
 کر سکتی۔ ہم مان لیتے ہیں کہ۔

بقیہ حاشیہ جرم یا جرم میں نہ پا کر ملتے ہیں۔ گو ہم انہیں سرسری نگاہ میں دیکھتے تو نہیں پران کا وجود کسی نہ کسی
 طریق پر دیکھ جانے کے قابل ہے۔ جس کو ہم انہیں اکثر اوقات خود میں کوئی دیکھ ہی نہیں دیکھ سکتے ہیں۔
 (۱) ”غیر ذی شعور دیکھنے پر اب تک آنکھیں یا کوئی آلہ قادر نہیں ہوا۔ اور نہ کوئی ایسی وسیلہ ملتی ہے۔“

(۲) وہ غیر ذی شعور جنہیں ہم آنکھیں نہ تو دیکھ سکتے ہیں۔ اور نہ کوئی آلہ ایسی رویت چلا کر ہو سکتا ہے۔ ان میں سے خواہ کوئی سی
 صورت ہو۔ وجود کوئی نہ دیکھیں کیا جاسکتا۔ اگر ہم وجود کوئی نہ دیکھ سکیں۔ تو پھر میں باعتبار اس سوال کا اکثر وجود نہ دیکھ کر ناگوار

،، یوں ہی ہوتا آیا ہے ❖

،، اور یوں ہی ہوتا جائیگا ❖

لیکن سوال یہ ہے کہ :-

،، کیونکر ایسا ہوتا آیا ہے۔

،، اور کیونکر ایسا ہوتا جائیگا ❖

اگر ان سوالوں کا یہ جواب ہو کہ "اتفاقاً ایسا ہوتا آیا ہے

،، اور اتفاقاً ایسا ہوتا جائیگا ❖

تو یہ بحث ہونی چاہئے کہ

،، اتفاق کی کیا مراد ہے۔

،، اور اس کی بنیاد کس پر ہے۔

لفظ اتفاق یا اتفاقاً سے وہی مرادین لی جاسکتی ہیں۔

،، (۱) جو کچھ ہو رہا ہے یا جو کچھ آئندہ ہوگا۔ وہ چند ایسے اسباب کے تابع ہے۔ کہ جن میں سے بعض اسباب کا تو ہمیں علم ہے۔ اور بعض اسباب ہمارے ادراک یا حیطہ علم سے باہر ہیں۔ اور یہ اسباب کسی نہ کسی فاعلی علت کے ماتحت ہیں۔

،، (۲) جو کچھ ہو رہا ہے یا آئندہ ہوگا۔ گو وہ کسی علت کے تابع ہو۔ لیکن یہ کہنا کہ وہ علت ذمی ارادہ یا ذمی فہم ہے یا اُس علت کے افعال کا کسی جہت سے کوئی علاقہ یا کوئی نسبت ہی ایک غلط اصول ہے۔

،، ہمیں اس بحث سے کوئی سروکار نہیں کہ کوئی علت ہے یا نہیں۔ یا ایسی علت فی الارادہ ہی یا غیر ذی الارادہ یا اُس کے افعال کی کسی نسبت ہے یا نہیں یا خود بخود ایسا ہو رہا ہو۔ اور ایسا ہی ہوتا جائیگا۔

اس آخر شق کے سوا کوئی اور جتنی شہین ہیں۔ گو وہ قابل خطاب یا قابل بحث ہیں۔ لیکن

بقیہ حاشیہ۔ حالانکہ انہیں ہم دیکھتے ہیں۔ لیکن اُن کو وجود سوا کلا نہیں کرتے۔ ان اگر یہ ثابت کیا جاوے کہ ایسا وجود

فی الحقیقت ہی نہیں۔ تو یہ جذبات ہیں۔ ۱۲۔

چونکہ انکی صورت اس شق آخر سے مغایر ہے۔ اس واسطے اسکے ساتھ کوئی تعلق یا نسبت نہیں +

جب یہ بحث کیجاتی ہے کہ
 "جو کچھ ہو رہا ہے۔ یہ اتفاق ہے یا خود بخود ہو رہا ہے۔
 "جو کچھ ہو گا۔ وہ اتفاقاً ہو گا۔ یا خود بخود ہو گا۔"

تو یہ کہنا پڑیگا کہ موجودات اور توقعات کی کوئی علت فاعلی نہیں ہے۔ نہ کوئی علل طاق
 اُن پر حاوی ہے جب ہم اس امر کے قائل ہونگے۔ کہ جو کچھ ہو رہا ہے۔ خود بخود ہو رہا ہے۔
 تو ہمیں مشروراً یہ سوال حل کرنے ہونگے۔

(الف) کیا طاق خود بخود کسی ترتیب اور قاعدہ کے تابع ہے۔

(ب) کیا کوئی ترتیب اور کوئی قاعدہ ارادہ سے باہر یا مغایر ہوتا ہے۔

(ج) کیا جو کچھ ہو رہا ہے۔ یہ ایک ترتیب اور ایک قاعدہ ہی ہوتا ہے۔

(د) کیا ایک ترتیب اور قاعدہ کے تابع ہونا خدائی مفہوم خود بخود یا اتفاق کی نہیں ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے۔ کہ

"اتفاقاً ہو گیا یا خود بخود ہو گیا۔"

تو وہ کسی ترتیب اور کسی قاعدہ کے تابع نہیں سمجھا جاسکتا۔ اور اس میں کوئی ارادہ اور کوئی

پابندی نہیں ہوتی۔ اور کوئی ترتیب یا کوئی قاعدہ ارادہ کی پابندی سے باہر نہیں ہوتا۔

لفظ خود بخود اور اتفاق یا اتفاقاً میں ایک لغوی نسبت ہے۔ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں۔ کہ دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے

یا ہوتا ہے۔ یہ سب کچھ ایک اتفاقی حالت ہے۔ وہ دراصل اس امر کے قائل ہیں۔ کہ جو کچھ ہوتا یا جو کچھ ہو رہا ہے۔ خود بخود

ہوتا اور خود بخود ہوتا ہے۔ خود بخود کے مفہوم میں سوائے خود بخود کے ہر کوئی ذات یا طاق داخل نہیں ہے۔ گو بعض

نیز یوں ہی تشریح کی ہے۔ کہ جو اشخاص اسکے قائل ہیں کہ

"ما سب کچھ خود بخود ہی ہو رہا ہے۔" وہ اسکی تہ پر نہیں پہنچے ہیں۔ کیونکہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خود بخود ہو رہا ہے یا خود

بخود ہوتا ہے۔ تو اس سے لازم نہیں آتا۔ کہ اُس خود بخود میں کوئی اور طاق یا کوئی اور وجود محرک یا دخل نہ ہو۔ خواہ وہ

محرک بالقوہ ہو خواہ بالفعل۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ

”پانی خود بخود اچھل کر بہ گیا“

اسی میں کوئی ترتیب اور کوئی قاعدہ نہیں پایا جاوے گا۔

کیونکہ اگر دوسری مرتبہ پانی ایسے ہی بہے گا۔ تو اس کا بہاؤ کسی اور ہی طریق پر ہو گا۔ یہی دلیل اس پر ہے کہ ایسا بہاؤ خود بخود تھا۔ اور کسی قاعدہ کی پابندی سے باہر تھا۔ جو کچھ ہو رہا ہے ہم دیکھتے ہیں۔ کہ وہ ایک قاعدہ اور ایک ترتیب سے ہو رہا ہے۔ گو ہم بعض صورتوں میں ایک بے ترتیبی اور بیقاعدگی بھی پاتے ہیں۔ لیکن دراصل کوئی بیقاعدگی اور بے ترتیبی نہیں ہوتی۔ ہم سلسلہ ترتیب اور توازن البتہ پر غور کرنے کے بہت کم عادی ہیں۔ یا بالکل سرسری نظر سے دیکھتے ہیں۔ اگر بہ نظر غائب کیا کہیں تو کوئی امر یا کوئی وقوع بھی ترتیب اور قاعدہ سے باہر نہیں ہو گا۔ زنجیر کی کڑیوں کی طرح ایک ہستی دوسری ہستی سے اور ایک علت دوسری علت سے وابستہ اور مربوط ہے۔ سلسلہ موجودات اور سلسلہ وقوعات میں جو ترتیب اور جو باقاعدگی

بقیہ حاشیہ۔ ”ہو افتد بخود چل رہی ہے“ ”میں خود بخود برس رہا ہے“ ”بادل آ رہے ہیں“

، دھوپ پڑتی ہے ، ، سردی کا اندر سے ، ،

تو ان مقولات پر یہ مراد نہیں ہوتی۔ کہ ان واقعات میں کوئی اور طاقت شامل نہیں۔ بس وہ طاقتیں کوئی نہ فی اور طاقت ہیں۔ مثلاً کہ جب ہم یہ کہتے ہیں۔

”ہم کرتے ہیں“ ”میں کرتا ہوں“
”ہم کر گئے“ ”میں کر دھکا“
”میں چاہتا ہوں“ ”میں چاہو گا“ ”میں جاتا ہوں“

تو ان حالتوں میں چند اسطافین ہی شامل ہیں۔ جن میں یا تو ہم کچھ نہ کچھ جلتے ہیں۔ اور یا ہماری علم سے باہر ہیں۔

خواہ کوئی ہی صورت ہو اتفاق۔ اتفاقاً اور خود بخود کے مفہوم میں ایک نسبت معنوی موجود ہے۔ اور دونوں سے ایک ہی مراد ہے۔ جو

شخص بہ دونوں میں ایک ہی مفہوم کے تعلق میں بہتادہ ایک دوسری بحث چھیڑتا ہے جو اس سے الگ ہے۔ ۱۲۔

۱۵۔ اگر پانی بظاہر خود بخود اچھلا رہا ہے۔ لیکن اسکے واسطے ہی کوئی نہ کوئی محرک نہ رہ رہا ہو گا۔ یا ہوا کے جوہر کے لئے حرکت

دی ہو گی۔ اور یا کوئی دھکا لگا ہو گا۔ چھوٹی اور اندرونی باعث ہو گی۔ کیونکہ یہ تو ہو سکتا ہے۔ کہ ہمیں باعث کا علم نہ ہو۔ لیکن یہ

نہیں ہو سکتا۔ کہ کوئی باعث یا کوئی موجب ہی نہ ہو۔ اگر ہم بوجہ باعث اور حرکات کے سلسلہ پر غور کریں تو ہمیں آخر پر پہنچ جاؤ گا۔

پائی جاتی ہے۔ اُس سے صاف طور پر یہ پتہ لگتا ہے۔ کہ یہ تمام سلسلہ کسی فاعل فی الارادہ کے ہاتھ میں ہے۔ اور اُس نے اسکے واسطے ایک ایسا جامع مانع قانون تدوین کر رکھا ہے۔ جو کسی حالت میں بھی شکست نہیں ہوتا۔ سائنس دانوں نے لگاتار اور مسلسل کوششوں سے یہ نتیجہ نکالا ہے۔ کہ کسی سلسلہ موجودات اور وقوعات میں بھی گڑبڑ اور بیجا عددگی نہیں پائی جاتی ۛ

ایک ذرہ دوسرے ذرہ سے اس خوش اسلوبی سے پیوست اور امتزاج کر رہا ہو۔ اور ایک گندمی دوسری گندمی سے اس خوبی سے جوڑی گئی ہے۔ کہ عقل انسانی حیران ہی نہیں ہوتی بلکہ اُس سے ایک جامع کاریگری کی کارہیگری اور صنایع کی صنایع پر استدلال اور استنباط کرتی ہے۔

ہو ایک قاعدہ ایک ترتیب سے چلتی ہے۔ مینہ ایک قانون کے تابع رہتا ہے۔ سورج ایک قاعدہ سے نکلتا اور ایک قاعدہ سے ہی چھپتا ہے۔ شعاع کی رفتار بھی ایک قانون کے تابع ہے۔ انسانی خلقت اور انسانی نشوونما بھی ایک قاعدہ ہی کے تابع ہے۔ زندگی اور موت بھی ایک قاعدہ ہی رکھتی ہے۔ ایک نوع موجودات یا ایک شق وقوعات سے لیکر اخیر تک دیکھتے جاؤ کوئی شق یا کوئی نوع بھی یہی قاعدہ اور بے ترتیب نہ لکھیں گی۔ جہاں کبھی ترتیب اور قاعدہ میں فرق آیا۔ زمین صورت حال بگڑ گئی۔ اور انقلاب آگیا۔ کسی حکیم نے کیا خوب کہا ہے :-

”جداگانہ صحیفوں میں قانون کی کیون تلاش کرتے ہو۔ اوپر نیچے ارد گرد قانون ہی

بقیہ حاشیہ۔ کہ ہر حرکت یا ہر حین یا ہر وقوعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوتا ہے۔ عام اس سے کہ ہمیں اُسکا علم ہو یا نہ ہو قانون یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ ہم ان وقوعات کے قوانین یا قاعدہ سے بالکلیت واقفیت اور شناسائی نہیں رکھتے۔ یادہ ہمارے حیطہ ادراک سے باہر اور دسترس نہیں۔ ۱۲۔

۱۔ سلسلہ ارتقاء بھی ایک قاعدہ ہی پر۔ گو قاعدہ ارتقاء کے خلاف بہت سے حکما ہیں۔ اور ان کو دلائل بھی سرسری اور بونو نہیں ہیں۔ لیکن باوجود اسکے ابطال کے ہی انسانی نشوونما کا ایک قاعدہ ہی قرار دینا ٹریچا۔ اُسے چاہئے ارتقاء کہ لو اور چاہے کچھ اور جو طریقہ قرار دینگے۔ وہ کسی نہ کسی قاعدہ کے ہی تابع ہوگا۔ ۱۳۔

سلسلہ میں بے قاعدگی ثابت کی جاوے تو مشکل ہی نہیں بلکہ ناممکن ہو گا۔ دنیا میں ایسے لوگ ہی گذر رہے ہیں۔ کہ جنہوں نے قدرت کے سلسلوں میں نقص نکالنے کی کوشش کی ہے مگر باوجود مساعیشتہ کے انہیں قائل ہونا پڑا ہے۔ کہ خود ان کے فہم اور ادراک کی غلطی تھی۔

خلاف اس کے اتفاقی یا خود بخود سلسلوں میں ایک نہیں ہزاروں بڑا اعتدال اور نقص پائے جاتے ہیں۔ خود بخود اور خود رومی میں کو فرق ہے۔ مگر کچھ نہ کچھ نسبت ہی ہے۔ خود رومی ہر حالت میں اچھی اور باضابطہ ہی ثابت نہیں ہوتی۔ سیٹکرون سقم نکلتے ہیں۔ مریا سلسلہ اور ہر ایسی حالت جو خود بخود شمار ہوتی ہے۔ اپنی ذات میں کچھ نہ کچھ نقص رکھتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم حالت خود بخود اور خود رومی سے ایسا سلسلہ ہی مراد لے سکتے ہیں۔ جو کسی قاعدہ یا ضابطہ کے تابع نہ ہو۔ یا جس میں کوئی ترتیب قانونی نہ پائی جاوے۔

جب یہ ثابت ہے :- کہ

یہ موجودات کے سلسلہ میں کوئی بیقاعدگی یا بے ترتیبی نہیں ہے اور یہ ہی ثابت ہے۔ کہ بے ترتیبی یا بیقاعدگی اسی حالت میں وقوع پذیر ہوتی ہے۔ کہ جب وہ کسی قانون کے

سے یہ جہاں بات ہو کہ ہم اپنے نقص ہم یا ہم درک کی وجہ سے کسی ایسی سلسلوں کو سمجھنے میں تاصر ہو کہ کوئی نقص نکالیں۔ ورنہ قدرتی سلسلوں اور ضابطوں میں کوئی نقص یا سقم نہیں ہے۔ حقیقت نقص اس سلسلہ کا معلوم ہو سکتا ہے۔ کہ جبکہ غرض اور دفاع اور پیچیدگیوں کی کم کا اعتدال واقع ہوں۔ یہ بات بیان مفقود ہے۔ قدرت کی ہر بات اور ہر سلسلہ میں ایک پیچیدگی اور الجھن یا مشکل ہے۔ ظواہر تو ہم آسانی کو لایا بہ ہو جاتی ہیں۔ لیکن ذرا آگے چلکر ایسی منزل آ جاتی ہے جہاں ہول بھلیاں چکر میں ڈال دیتی ہیں۔ اور ہمیں ایک ایسی حالت میں پہلی منزل پر ہی واپس آنا پڑتا ہے۔ ۱۲۔

کچھ بعض نے موجودات میں بعض افراد موجودات کی نظیر سے یہ استدلال کر چکا ہے۔ کہ تو این قدرت میں اگر کوئی بیقاعدگی یا بے ترتیبی نہیں ہے۔ تو بالفاظی تو ضرور ہی ہائی جاتی ہے۔ اس استدلال کو متعلق چند موٹی موٹی مثالیں دی جاتی ہیں۔

،، موجودات میں ہر اعتبار خلقت۔ حالت کو اختلاف پایا جاتا ہے۔ وہ کسی امر واقعہ پر موقوف نہیں ہے۔

،، بعض موجودات میں بغیر کسی عامل امتیاز کو دوسرے موجودات سے امتیاز رکھتی ہیں۔ حالانکہ ظاہری یا موجدہ واقعات اس کو خلاف ہوتے ہیں۔

تابع نہ ہو تو اب یہہ دیکھنا ہے کہ :-

”آیا کوئی قانون یا ضابطہ خود بخود یا اتفاقی ہی ہوتا ہے“

”ایسا اسکا وجود یونہی وجود پذیر ہو جاتا ہے“

اگر ہم قانون یا ضابطہ کی تعریف کریں۔ تو اس سے اس احتمال کا کچھ نہ کچھ حل ہو جائیگا۔
قانون یا ضابطہ ایک ہی مفہوم کے تابع ہے۔ قانون کو مراد ایک ایسا علی سلسلہ ہے۔۔
جس پر افعال۔ وقوعات حادثات۔ کیفیات کی ہستی کا مدار ہوتا یا مدار رکھا گیا ہے۔ یا جسکے
ماتحت ایسے تمام افعال۔ وقوعات حادثات وغیرہ سرزد ہوتے رہتے ہیں۔ اور
اُن میں کوئی عملی بقیا عدلی یا بے ترتیبی حائل نہیں ہوتی۔ ایسے قانون کا سلسلہ ہمہ فردت
ظاہر کرتا ہے۔ کہ کوئی اسکا وضع ہی ہو کیونکہ کوئی قانون بغیر واضع کے نہیں ہو سکتا۔
وضع قانون میں ہر ایک امر کے متعلق ایک ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری ہوتا ہے اور ہر
وضع کے لئے ایک محل کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اور تلاش محل کیو اسطے ایک سلسلہ راہ
اور انتخاب فی ضرورت ہے۔ قبل اسکے کہ ہم ایسے واضع قانون کی ذات یا صفات کی

بقیہ چلیں ”ایک شخص باوجود انواع اقسام کی غلیظیات کے ہمیشہ کامیاب اور بالقور رہتا ہے۔ خلاف اسکا ایک دوسرا
شخص باوجود ہر ایک قسم کی نیکی کے ہمیشہ مغلوب ہی نکلتا آتا ہے۔

”جو مخلوق۔ دوسری مخلوق سے بد قسمت۔ بد نصیب۔ بد حالت بنائی گئی ہے۔ معلوم نہیں۔ اسکا نقص اور قصور کیا ہے؟
اس قسم کی ادبی چند مثالیں ہی جاتی ہیں۔ بعض لوگوں نے اس پر مسئلہ تاسخ اور انکار علت العلل کی بنیاد رکھی ہے۔ انکار
کے وجہ یہ ہونے جاتے ہیں۔ کہ چونکہ اس سلسلہ میں انصاف کا خون ہوتا ہے۔ اسواسطے اسکا کوئی بانی اور کوئی نگران ہی نہیں ہے۔
اور نہ اس میں کسی کا شعور اور راہ راہ دخل رکھتا ہے۔ جس طرح پانی دریا سے نکلنے کیوقت بغیر کسی تمیز کے ادھر ادھر پھیل جاتا ہے۔
اسی طرح حالتیں ہی بہتے پانی کی طرح اپنا اپنا سہ بدلے اور راہ بناتی جاتی ہیں۔ بہ نسبت اس آخر فرقہ کے جو اتفاقی طاقت
کے قائل ہیں۔ وہ لوگ کسی قصا یا کھلی راہ کی پرکھ نہیں۔ جو تاسخ کے قائل ہیں۔ کیونکہ اس راہ میں صرف ایک ترتیب
بدلتا ہے۔ اور اس میں حقیقت کی ہی نفی کر دی جاتی ہے۔ ہم یہہ دیکھتے ہیں کہ موجودات باعتبار مدارج کے مختلف فیہہ ہیں
لیکن یہ نہیں دیکھتے کہ۔

”تقدن سوشل فرضیات کے اعتبار سے مدارج کی کمان تک فردت ہے۔

نسبت چیدہ بحث میں پڑیں۔ یہی طے کرنا لازمی ہے۔ کہ کیا ایک قانون کیواسے کسی واضح کی ضرورت ہے۔ اگر ضرورت نہیں ہے۔ تو کوئی قانون کوئی قانون ہی نہیں رہ سکتا۔ نہ اس میں کوئی ترتیب اور محل اور قاعدہ پایا جاوے گا۔ نہ ہی اس میں درجہ بندی ہوگی۔ ناچار مسئلہ خود بخود یا اتفاقی کا قایل ہونا پڑے گا۔ اور اس صورت میں موجودات کا سلسلہ اوسکے منافی ہے۔ کیونکہ اس میں بے ترتیبی اور بیقاعدگی پائی نہیں جاتی۔

جب تک ہم بیقاعدگی ثابت نہ کریں۔ اتفاقاً یا اتفاقی صورت میں رہ سکتی۔ ایک ضابطہ یا ایک ترتیب ثابت ہونے کی صورت میں ایک واضح کا وجود ماننا پڑتا ہے بعضوں نے یوں ہی کہا ہے۔ کہ اتفاقی حالت میں ہی ایک قاعدہ ہوتا ہے۔ اور ایک ترتیب پائی جاتی ہے۔ یہ اس خیال سے کہ اتفاقی صورتوں میں ہی کچھ نہ کچھ ترتیب اور باقاعدگی ہوتی ہے۔ بیشک ہوتی ہے۔ لیکن ایسی ترتیب یا ایسی باقاعدگی ہی دراصل شاذ و نادر ہی ہوتی ہے۔ نہ کسی قاعدہ اور قانون کے ماتحت۔ بلکہ بمصادق

،، گاہ باشد کہ کو د کے نادان الخ

ایسا عمل کوئی ثبوت نہیں۔

بیشک عادت ہی ایک قانون یا ایک قاعدہ ہے۔ اور اس میں ہی رفتہ رفتہ ایک ترتیب پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن دراصل وہ ہی ایک قانون کے تابع ہوتی ہے۔ اور اس کے وجود سے ہی ایک واضح کا ثبوت ملتا ہے۔ یہہ تو جیسہ کہ زمانہ میں جو کچھ ہو رہا ہے۔ وہ ایک عادت کے ماتحت ہے۔ بجائے خود اس کا ثبوت ہے۔

نہیہ سائیہ۔ اور اس وقت مسئلہ کہاں تک ہماری یاد دنیا کے حالات کے مطابق ہو۔

ماسادات کی غرض کہاں تک پوری ہو سکتی ہے۔

،، دراصل ماسادات سے کیا مراد ہے۔

اگر ان تمام امور پر قبل ازاں اعتراض کو غور کر لیا ہو۔ تو اعتراض ہا زور ہلکا پڑ جاوے گا۔ ہم ماسادات کو عامی تو ہیں۔ مگر عرف الفاظ میں ہا علی طریقہ کو عامی نہیں ہیں۔ سب سے پہلو معترض، انہو مصادیہ زبان بڑی دھماکے والے۔ اور کہی کہ ماسادات کا معنی وہ کسی قابل تھا یا امین کوئی حقیقت باقی رہ سکتی ہو۔ ہم نہیں جانتے کہ کس امر میں ماسادات کی ضرورت ہے۔

کہ اس میں کوئی قوی ارادہ شامل ہے۔ اور بغیر ایسے مضبوط پُرزہ کے اُس کا چلنا مشکل ہے۔ ایک زمانہ کی رفتار صرف ایک عادت کا نام ہے۔ تو یہ فیصلہ کرنا بہت آسان ہوگا۔ کہ یہ عادت کس قانون کے تابع ہے اور صاحب عادت کون ہے۔ کیونکہ عادت بغیر عادی کے نہیں ہو سکتی۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ زمانہ اپنی

بقیہ حاشیہ۔ اور کس حد تک مساوات کو زیرِ کام نہیں چل سکتا۔ انسان حیوان کے سوا کوئی دیکرا جہاں میں ہی اگر مساوات کا مسئلہ صحیح سمجھاؤ۔ تو اس کو کمال تک کام نہ چل سکتا ہے۔ اگر مساوات کو یہی مطلب ہو کہ آفتاب اور حساب ایک ہی طاقت اور ایک ہی مواد کی ہوں۔ تو اُس کو سوائے اس کو اور کیا دعا ہو سکتا ہے کہ ظلمت اور نور میں ایک نسبت غیر مانوس پیدا کیجاوے سب کو پہلے یہ دیکھنا ہو کہ مساوات کو مطلب اور مفہوم کیا ہے۔ اگر یہ مفہوم ہو کہ سب برابر ہوں اور کوئی امتیاز نہ ہو تو یہ ایک ایسی آرزو ہے جس کو دنیا کا سارا انتظام تو دجالا ہو سکتا ہے۔ اگر ہم خود بخود یا اتفاقی تصور کریں تو کوئی امتیاز نہ ہو تو یہ ایک پوری ہوئی نظر نہیں آتی۔ کیونکہ خود بخود یا اتفاقی عمل کا صورت میں تو کوئی ترتیب اور کوئی قاعدہ ہی باقی نہ رہیگا۔ مساوات رہیگی۔ اور نہ امتیاز نہ اعتدال۔ ایک نقشہ قائم ہی نہیں رہ سکتا۔ جب ایک قانون کو ماتحت یہ حالت نہیں رہتی نظر آتی۔ تو بقیا عدلی میں یہ ہو کر مطلب نکل سکتا ہے۔

ہم یہ پوچھتے ہیں کہ مساوات آخر کس کس امر میں مطلوب ہو۔

- | | |
|---------------|-----------------|
| ۳ | ”کیا ذات میں۔“ |
| ”خیالات میں۔“ | |
| ”عزائم میں۔“ | ”یا صفات میں۔“ |
| ”فنون میں۔“ | ”یا خواص میں۔“ |
| ”علوم میں۔“ | ”یا عوارض میں۔“ |
| ”اذنان میں۔“ | ”یا ظاہر میں۔“ |
| ”عقول میں۔“ | ”یا باطن میں۔“ |
| ”مراتب میں۔“ | ”یا ابتدائیں۔“ |
| ”مابج میں۔“ | ”یا انتہائیں۔“ |

اگر ان سب امور میں مطلوب ہو۔ تو پھر اسباب میں ہی مساوات درکار ہوگی۔ کیونکہ یہ سب امور چنداں اسباب کو تابع ہیں اور ذاتا میں مساوات کا ہونا غیر ممکن ہے کیونکہ اسباب کا وجود اور حصول جملہ امور کو مربوط ہے۔ انکا ایک ہی پیمانہ پر جائے کسی حالت میں نہیں ہو سکتا۔

عادت کے موافق چل رہا ہے۔ اور اسپر کوئی دیگر طاقت حکمران نہیں ہے۔ تو پھر بھی یہ ماننا ہی پڑیگا کہ زمانہ اور زمانہ کی عادت ایک قانون اور ایک ضابطہ رکھتی ہے۔ خواہ یہ قانون اسکی اپنی تجویز قرار دیا کر اور خواہ کسی اور کی۔ اگر اسکی اپنی تجویز ہے تو پھر اسی کو ایک اعلیٰ طاقت ماننا پڑیگا۔

اور اسی پر سب سلسلوں کا خاتمہ ہو جاویگا۔ اور اگر کسی اور کی تجویز ہے۔ تو وہی واضح قوانین متصور ہو کر ایک اعلیٰ ہستی قرار پاویگا۔ ہمارا قانون قائم اور زندہ ہے۔ اسکی واسطے کسی قائم اور زندہ طاقت کی ضرورت ہے۔ یہ تعجب ہے کہ ہم اپنی آنکھوں ایک بید قائم۔ صحیح قانون تو دیکھتے ہیں لیکن فیصلہ نہیں کر سکتے کہ اسکا بانی ہی کوئی ہونا چاہیے یا نہیں اپنے ہر فعل اور ہر حرکت کی واسطے ایک بانی قرار دیتے ہیں۔ لیکن مجموعہ افعال کی واسطے

بقیہ حاشیہ۔ اور اگر محض چند صورتیں ضرورت ہے۔ تو وہی اعتراض باقی رہیگا۔ اور مدعا فوت ہو جاویگا۔ بیشک جن اور تفاوت کسی ایک گھر اسٹ فروریڈا ہوتی ہے۔ لیکن جب اس عمل میں لا کر دیکھا جاتا ہے۔ تو یہ سارا راز کھل جاتا ہے اور قائل ہونا پڑتا ہے۔ کہ جو سلسلہ رکھا گیا ہے۔ وہ بہت ہی موزوں ہے۔ ہاتھ اور پیر کا ایسا ہی نمبر پر لے آنا خود اپنی ہی جسم کے لئے ایک شکل مبرا کر دیتا ہے۔ انسان قدرت پر تو اعتراض کرنے سے چوٹنا نہیں۔ مگر جو عمل خود کرتا ہے۔ اس میں یہ عمل ملحوظ رہتا ہے۔ جن امور کی وہ آپ ہی بنیاد رکھتا ہے۔ ان میں ہی مساوات کا اول ترک کر دیتا ہے۔ گاڑی بناتا ہے۔ اس میں دھڑکی کی جگہ پہ نہیں رکھتا۔ اور پیہ کی جگہ دھڑ نہیں رکھا جاتا۔ گنتی نمبر ایک سے شروع کر کے کروڑوں تک جا پہنچتا ہے۔ اور ان میں تیز کر تا ہے۔ ایک ایک سمجھا جاتا ہے۔ دو دو کا درجہ پاتے ہیں۔ اگر اس کے خلاف ہو تو انسان یا گل کہلاتا ہے۔ سفید رنگ سفید ہی کہا جاتا ہے۔ اور نندہ نندہ ہی ہوتا ہے۔ پانی اور غذا کا فرق کیا جاتا ہے۔ غرض ہر کام اور ہر فعل میں ایک نسبت اور ایک تیز کر دیا جاتی ہے۔ اور اسی نسبت یا تیز کر نام درجہ بندی اور سوشل یا دانا می ہے۔ میں معلوم جب ہم قدرتی سلسلوں میں لگتے ہیں۔ تو کیوں مساوات کا سوال اٹھایا جاتا ہے۔ یا تو یہ ہے کہ ہم اپنی افعال اور مدخلات میں مساوات کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ اور یا یہ سلسلہ قائم نہیں رکھ سکتے۔ اور یا یہ کہ یہ قدرت صرف قدرتی اشیاں اور قدرتی مدخلات میں لازمی سمجھی جاتی ہے۔ دراصل اس قسم کے خیالات ہی فضول اور متروکہ ہیں۔ اکی سرسبز دنیا تو اپنی معاملات میں ہو سکتی ہے۔ اور نہ ہی قدرتی مساویں کا کہت کی کوئی جگہ ہے۔ واقعی یہ بہت اچھا خیال ہے۔ کہ ہم سب کو سب ایک ہی درجہ رکھتی ہیں۔ اور ہم میں کوئی تفریق ہی نہیں ہے۔ لیکن جب اسپر عمل کرنے لگتی ہیں۔ تو یہ فائدہ بھول جاتی ہیں۔ تو لید اول ہمیشہ تو لید اول ہوتی ہے۔ اور تو لید ثانی۔ تو لید ثانی ہمارے سب افعال کا درجہ

« ہمارے سوا سب ہمارے ارد گرد یا ہم پر محیط ایک اور ضابطہ یا ایک اور قانون بھی ہے۔ بیشک ہم خود ہی مجموعی یا انفرادی طور پر ایک ضابطہ یا ایک قانون رکھتی ہیں۔ لیکن ہمارے اس قانون کے مقابلہ میں ایک دوسرا قانون یا ضابطہ بھی موجود ہے۔ جس طرح ہمیں اپنے ضابطہ قانون سے واقفیت ہے۔ اسی طرح کچھ نہ کچھ اس دوسرے قانون یا ضابطہ سے بھی شناسائی ہے۔ گو اس دوسرے قانون یا دوسرے ضابطہ سے ہمیں کما حقہ واقفیت نہ ہو۔ اور ہم اسکے ادوں یا مستغیرات سے اصولاً شناسائی نہ رکھتے ہوں۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہمارے سامنے اس قانون یا اس ضابطہ کے تحت یا تابع جو کچھ عمل ہوتا ہے۔ وہ ہماری بعیرت کیلئے ایک ذریعہ ہے۔ ہم اس قانون کے متعلق یہہانتے ہیں۔ کہ جب بادل آتے اور ہوا چلتی ہے تو اکثر بارش آتی ہے۔ جب دھوپ لگتی ہے تو گرمی محسوس ہوتی ہے۔ آگ جلاتی، ادھپانی پیاس بچاتا ہے۔ اس قسم کے اوصاف واقعات کا ہمیں علم ہے۔ اور ہم ان پر ایسا ہی یقین رکھتے ہیں۔ جیسے ان واقعات پر جو ہمارے خود ساختہ ضابطہ یا عمل کے ماتحت واقع ہوتے ہیں۔

ہم میں سے جو لوگ قانون قدرت یا اس ضابطہ کے جوہم پر بلا ہماری مرضی کے حکومت کرتا ہے۔ اس جہت سے قابل ہیں۔ کہ وہ کسی اعلیٰ مرتبہ یا اعلیٰ ارادہ کا تابع ہے۔ وہ ایک علت اعلیٰ یا بانی قانون کے وجود کے معترف ہی ہیں۔ انکے خیال میں یہہ ضابطہ ایک اعلیٰ طاقت کے ماتحت چل رہا ہے۔ اور جو لوگ ایک اعلیٰ طاقت کے معترف نہیں ہیں۔ وہ ہی اس بات کے قابل ہیں کہ ایک ضابطہ یا ایک قانون ہم پر حاوی یا حکمران ہے یا تو وہ اُسے :-

« ایک قانون قدرت سے موسوم کرتے ہیں ۔ »

« اسی یا چنانچہ ایسے اتفاقات سے جو خود بخود بلا ارادہ لگتا رہا مسلسل سرزد ہو رہے ہیں

لکھ دوسری صورت میں جو قانون یا جو ضابطہ ہم اپنا ارد گرد کرتے ہیں۔ وہ چند اتفاقات کا مجموعہ ہے۔ تو ان میں کوئی ارادہ شامل نہیں اور نہ ہم ان کو کسی طرح چل رہا ہو اسکو آگے یا رکھتی ہو یا دوسرے طریقے سے ان کو چاڑھ دیں۔ بلکہ ان کو ان کے اپنے

یا ہوئے ہیں۔ جو لوگ ایک علت العفل کے معترف ہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ یہ ضابطہ قدرت اسکے ارادہ کے تابع رہ کر مخلوق پر حکمرانی کرتا ہے۔ اور اس فرقہ میں سے بعض کا یہ خیال بھی ہے کہ جو ضابطہ بنا دیا گیا ہے۔ وہ ایک کل یا مشین کی طرح کام کر رہا ہے۔ علت العفل کا جہات میں کوئی دخل نہیں ہے۔ یا یہ کہ اس کی قدرت نہیں ہے۔

جو لوگ قانون قدرت کے سوائے اور کسی علت کے معترف نہیں ہیں۔ یا اس ضابطہ کی ایک جگہ عادات مراویتے ہیں۔ ان کے نزدیک قانون قدرت کا عمل محض اُس پیسے کی طرح ہے۔ جو ایک گاڑی کے دھڑے پر مشابہت رکھتا ہے۔ وہ دنیا و مافیہا میں غیبات سے بھی محض لاعلم اور بے خبر ہے اگر اُس سے ہم پوچھا جاوے کہ تم کس غرض سے گھوم رہے ہو۔ تو وہ کوئی بھی جواب نہیں دے سکیگا۔ جب کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ قدرت نے نیوں کیا یا قدرت سے یوں ہوا۔ تو یہ صرف ایک مجازی اطلاق ہوتا ہے۔ نہ تو قدرت کچھ سوچ بچ کر کرتی ہے۔ اور نہ اس کا کوئی مذہب یا منشا ہے۔ نہ اس کو کسی سے دشمنی ہے اور نہ کسی سے دوستی۔ وہ محض ایک بے شعور فاعل ہے۔

نہ تو صاحب ارادہ ہے اور نہ صاحب غم
ہم یہ بحث نہیں کریں گے۔ کہ کوئی علت العفل ہی ہے یا نہیں۔ کیونکہ یہ بحث ایک دوسرا پہلو رکھتی ہے۔ ہم صرف یہ دیکھنے کے۔ کہ۔

”آیا یہ قانون قدرت یا یہ ضابطہ ایک سن مان ضابطہ ہے۔“

”یا اس میں کسی ذی الارادہ طاقت یا ارادہ کا بھی دخل ہے۔“ اس امر کے دو فزائی معترف ہیں کہ۔

”جو قانون یا جو ضابطہ ہمارا گرد و پا پایا جاتا ہے۔ یا جو ہم پر حاوی یا محیط ہے۔ وہ ہماری طاقت اور ہماری قوت سے بالاتر ہے۔ ہم اس سے مدد اور ماوراء ہوتے ہیں۔ ہم اس کا نہ یا اُس کے اثر سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔ اور نہ ہی اُس کے وجود سے انکار کر سکتے ہیں۔“

یقیناً یہ سب باتیں خدا کا فیضان ہیں۔ نہ کہ وہ اس کا کوئی نام نہیں ہے۔ نہ کہ وہ اس کا کوئی نام نہیں ہے۔

اسکے ساتھ ہی ہم یہ بھی جانتے یا محسوس کرتے ہیں کہ اُس قانون یا اُس ضابطہ کے ماتحت جو کچھ ہوتا یا جو کچھ ہو رہا ہے۔ وہ ایک ترتیب اور ایک سلیقہ سے ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض وقت ہمیں ایسی ترتیب یا ایسا سلیقہ معلوم نہ ہو سکے۔ ہم یہ کسی حالت میں بھی نہیں کہہ سکتے۔ کہ کوئی عمل ترتیب اور سلیقہ سے ہی باہر ہے۔

یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ اس ضابطہ یا اس سلسلہ قدرت کا بہت سا حصہ ہمارے اختیاری حدود سے باہر ہے۔ اور ہم اُس کے سلسلوں پر کما حقہ حاوی نہیں ہیں۔ یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ جو کچھ اُس ضابطہ کے ماتحت سرزد ہو رہا ہے۔ وہ ایسی ہی ترتیب اور ایسے ہی سلیقہ سے سرزد ہوتا ہے۔ جیسے خود ہمارے اپنے ضابطہ کے ماتحت ہوتا ہے۔ اگر ہم غور سے دیکھنے لگے۔ تو مان لینگے۔ کہ جیسے یا جس طریق سے ہم خود کوئی کام کرتے ہیں۔ ایسے ہی اُس دستِ غیب سے بھی ظہور میں آتا ہے۔

یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ ہمارے اپنے قوانین یا ضوابط کے ماتحت کوئی کام یا کوئی فعل ہی ہمارے ارادہ کے بغیر نہیں ہوتا۔ اور ساتھ ہی اُسکے یہ بھی کہ ہمارے ارادوں اور قوانین میں وہ جامعیت اور وہ مسلسل سلیقہ اور ترتیب نہیں ہے۔ جو ہمارے مقابل ضابطہ قدرت میں پائی جاتی ہے۔

یہ بھی ہم جانتے ہیں کہ ہمارا ضابطہ یا ہمارا قانون ہمارے علم اور ہمارے ادماک کے ماتحت ہے۔ اور ہمارا علم یا ہمارا ادراک باوجود اس قدر وسعت کے بھی محدود ثابت ہوتا ہے۔ ہمارے علم اور ہماری عقل کے ساتھ لاعلمی اور بیوقوفی بھی ایک حصہ رکھتی ہے +

یہ بھی ہم جانتے ہیں۔ کہ جسے ہم قانون قدرت کہتے ہیں۔ وہ ہماری مرضی سے ہم پر محیط نہیں ہے بلکہ ہم پر وہ محیط کیا گیا ہے۔ اور ہم ایک مجبوری کی حالت میں اسکے احکام یا مداخلات پر کار بند ہوتے ہیں۔

ہم چاہتے ہیں کہ اُسکی حکومت یا اسکی جبروت سے باہر نکل جاویں۔ لیکن اُسکی وسعت اور جامعیت ہمیں باہر نہیں ہانے دیتی۔ ہم نکل ہی جاتے لیکن کہیں جانیں کتو

یہ وہ جو کہ ہے۔ جس سے ہماری گردن کبھی بھی آزاد نہیں ہو سکتی۔ ان مقدمات کے بعد ہم یہ کہنا چاہتے ہیں۔ کہ:-

۱۱ ضابطہ قدرت کے ماتحت جو کچھ ہو رہا ہے۔ یا جس ضابطہ قدرت کے تابع ہم ہیں۔ اس میں ایک ترتیب اور ایک سلیقہ پایا جاتا ہے۔ جو اس بات کی ایک بہت دلیل ہے۔ کہ وہ ایک شعور اور ایک بصیرت رکھتا ہے۔ یا ایک بال بصیرت یا ذی الارادہ متمدن انسانی طبع میں ہیں۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو۔ تو ضرور کہ اس میں بے ترتیبی اور بے سلیقگی ہی پائی جاوے۔ حالانکہ ایسی صورت اس میں کبھی پائی نہیں گئی۔ ہم خود اس بات کے قائل ہیں۔ کہ ہمارے اپنے قوانین کے ماتحت جو افعال سرزد ہوتے ہیں۔ ان میں ہمارا غم ہمارا ارادہ شامل ہوتا ہے۔ یہ ایک دلیل اس امر کی ہے۔ کہ ضابطہ قدرت کے ماتحت بھی جو کچھ سرزد ہوا ہے۔ وہ بھی کسی نہ کسی ارادہ کے ماتحت ہے۔

بیشک قانون ایک پیہ یا ایک پن چکی ہے۔ لیکن پیہ اور پن چکی ہم ہی لگاتے ہیں۔ اور ہمارے ہی ارادوں کے ماتحت اٹکا وجود یا ہستی ہوتی ہے۔ ہم بندہ کہہ دیتے ہیں۔ پیہ بندہ ہو جاتا اور پن چکی بٹیر جاتی ہے۔ ہم ایک پتھر اوپر کو پھینکتے ہیں۔ تو وہ اوپر کو جاتا اور پتھر کشش ثقل سے نیچے آتا ہے۔ حالت صعود ہمارا ارادہ اس میں فاعل ہے اور بحالت نزول کشش ثقل علت فاعلی واقع ہوئی ہے۔ دونوں قانون میں ایک سبب یا ایک علت موجود ہے۔

تعمیب ہے کہ ہم اپنے افعال کی تو کوئی نہ کوئی علت مانتے ہیں۔ اور افعال قدرت کی کوئی علت نہیں قرار دیتے۔ یہ ایک انوکھا فیصلہ ہے۔ جب ہمارے اپنے افعال کی واسطے ایک موجب ہے تو کیا وجہ ہے کہ افعال قدرت کی واسطے یا ایسی سلسلہ افعال کیلئے کوئی علت نہ ہو۔ جو بغیر ہمارے ارادہ کے وقوع میں آتے ہیں۔ ہم ہی جس قدر افعال سرزد ہوتے ہیں۔ وہ سب سبب و ذیل حالت میں رکھتے ہیں:-

۱۱ افعال بالارادہ

۱۱ افعال اضطراریہ

« افعال مجہولہ

« افعال حامیہ

اکثر ایسے افعال ہم سے سرزد ہوتے ہیں۔ جو محض ہمارے ارادہ کے تابع ہوتے ہیں۔
مثلاً تو ان میں کوئی مجبوری ہوتی ہے۔ اور نہ ہی کوئی پابندی۔ یہ سلسلہ افعال گویا
ہمارا معمول کثیر ہے۔

افعال اضطراریہ میں وہ افعال داخل ہیں۔ جو دوسری طاقت کے تابع ہوتے
ہیں اور ہمارا ارادہ ہی طوقا و کرنا شامل ہوتا ہے۔

افعال مجہولہ وہ افعال ہیں۔ جو بلا کسی غم جرم ادا خطرہ کے ایسے واقعات
کی بنیاد پر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ جنکی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا۔ کہ ان کی بنیاد کن اسباب
پر تھی۔ اور نہ یہ کہ کہا جاسکتا ہے کہ کس غرض یا کس مدعا سے بالخصوص اشکا و قوع ہوا ہے
کبھی کبھی انہیں غلطی پر محمول کیا جاتا ہے اور کبھی کسی فرو گذاشت سہو پر۔ کبھی اتفاقی
سے منسوب کرتے ہیں۔ اور کبھی نادانستگی سے۔

افعال حامیہ وہ افعال ہیں۔ جو قانون قدرت کے احاطہ اندر سے وقوع میں
آتے ہیں یا یوں کہو کہ زمین قانون قدرت ظاہری مدخلت سے کر آیا خود کرتا ہے۔
وہ اصل افعال مجہولہ ہی اس شق میں داخل ہیں۔ چونکہ ہمارا ادراک اور ہمارا علم کافی
نہیں ہے۔ اس واسطے قانون قدرت خاموشی سے جو کچھ دخل دیتا ہے۔ وہ ہم معلوم

نہیں۔ افعال کو مراد میں نافضل ہی نہیں۔ بلکہ ترک فعل ہی مراد ہے۔ فعل میں اصل اندر ترک فعل دونوں شامل ہیں جو
شخص ایک کام کرتا ہے۔ وہ بھی ایک فعل کرتا ہے۔ مدبر نہیں کرتا ہے وہ پہلے ایک فعل کرتا ہے۔ ۱۲۔

اے اتفاق کہ بحث بجاؤ خدا یک چہید۔ اور ملی بحث ہو۔ جو کہ یہ کسی میں کہ دنیا میں اتفاق کا کو سب کچھ ہوتا ہے۔ وہ ایک ایسی
تصور ہے کہ تاویل میں جکا مشہور بہت مشکل ہو سکتا۔ اتفاق کوئی فی نہیں ہو چہ برادر کو اسطے ایک علت یا ایک موجب۔
تو اتفاق کس طرح کہا جاسکتا ہے۔ اتفاق کو سمجھتے ہیں۔ کہ کہ نہ تو اسباب بھی ہو سکتا ہے۔ دراصل اتفاق کا اطلاق اس وقت کرتا ہے
جب نہ تا کہ نہ تو قریب ہوتا ہے۔ یا جب ہمارا قیاس کو علم ہوتا ہے۔ ہم راہ جاتا ایک پوچھتے ہیں کہ ہمارا قیاس ہم ہمارا
ہم کہتے کہ اتفاق راہ میں ہوتا ہے۔ یا ایک ہمارا تاویل میں ہم اسطے کہ ہمارا قیاس ہوتا ہے۔ تب ہم کہتے ہیں۔

نہیں کر سکتے۔ اس وقت اُن کا علم ہوتا ہے جب ایسے امور منہ ظہور میں آجاتے ہیں بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ضابطہ قدرت صرف انہی امور پر عادی ہو۔ جو اجرام سماوی یا ارضی سے وابستہ ہیں۔ یہ درست نہیں۔ قانون قدرت ہمارے رگ و ریشہ میں ساری اور عادی ہو۔ اکثر افعال میں وہ بالکل واضح ہے اور اکثر میں مخفی عمل کرتا ہے۔
قانون قدرت کی دو مشقیں ہیں۔

”مشق خواہر“ ”مشق مخفیات“

شق خواہر کہہ اسرارہ افعال متعلق ہیں۔ جو اُن سلسلوں سے وابستہ ہیں۔ جن سے دنیا کے سوائے کوئی کام چل رہے ہیں۔ اور جو بلا مخلوق کے استعمال کے سرزد ہوتے رہتے ہیں۔ یا جن میں مخلوق کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔

شق مخفیات میں وہ امور داخل ہیں۔ جو قدرت سے سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن اُن میں خود مخلوق کی شمولیت ہی ہوتی ہے۔ یا بذریعہ مخلوق کے اٹکا وقوع ہوتا ہے۔ ایسی ہی امور اور ایسے ہی وقوعات کی نسبت کہا جاتا ہے کہ قدرت کی مرضی یا اقتضایہ ایسا ہو گیا یا ایسا ہونا تھا۔ جن افعال اور جن امور کا ہم کوئی ارادہ نہیں کرتے اور نہ ہی ہمیں اٹکا علم ہوتا ہے۔ وہ جب وقوع پذیر ہوئے ہیں۔ تو ہمیں پہلے ماننا ہی پڑتا ہے۔ کہ اُن کا وقوع ہوا ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ اگر یہ حالت ہوتی تو کیونکر ہمیں پوچھ سکتا تھا۔ ہلا اس راہی گندہا دیگہنا جا خود ایک توی سبب یا تو غشہ یہ جو اہانت پر کم قبل اندوہ کا الیو سبب نا آشا ہوا۔ ہر کوئی سرزد ہوتا ہو۔ وہی دو قسم کے اسباب ہو اور ہر قسم۔

”اسباب معلومہ“ ”اسباب غیر معلومہ“

اسباب معلومہ تو وہ ہیں جنہیں ہم ارادہ ایک ترتیب کیا ہر پیدا کرتے ہیں۔ اور اسباب غیر معلومہ میں جنکی ترتیب ہمیں نہیں معلوم ہوتی۔ اور نہ ہی ہماری ارادہ کو تابع ہوتے ہیں۔ ہم الیو اسباب کو آخر تک علم اور نا آشا ہوتے ہیں۔ لیکن باوجود اسکو بھی وہ اسباب ہی مقرر ہیں۔ کیونکہ وقوع کو بعد از یہ تعریف اسباب صادق آتی ہو۔ ہم تو پہلے ہی مانتے ہیں۔ کہ کوئی فعل یا ترک فعل بغیر کسی موجب علت کو تو ہمیں نہیں آتا۔ چنانچہ جو ایک عالمی ایک اٹکا چند ایک علت کو واسطہ پہنچتی ہیں تو ان سے یہ وجہ کہ اسباب ہی باعث تہا اسد اصل ہی باعث جو غیر ظاہر ہوتا ہو۔ اُس فعل یا ترک فعل کا موجب علت ہی ہوتا ہو۔ اور ایسی ہی دلیل کر سائی۔
میں کو تو چاہیے ہی نہیں۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ اسباب۔

بعض اوقات کوئی دوسرا شخص بلا ہماری مرضی کے اسکا محرک ادباعت ہو جاتا ہے۔ اور بعض وقت ہم خود ہی اخیر پر اسکے باعث یا محرک ثابت ہوتے ہیں۔ دنیا میں قدرت کی مخفیات اور مخفی علیات کی صدانظرین ہتی ہیں۔ اور ہر ایک شخص اسکا تختہ مشق یا معمول رہتا ہے۔ لیکن بعض لوگ اکثر انہر نظر غور نہیں کرتے اور اگر کرتے ہی ہیں تو ایسی طرح سے کہ ان سے کوئی مطلب خیر نتیجہ نکالنے کے قابل نہیں ہوتے۔ اگر ایسی زندہ مثالوں اور نظائر پر غور کیا وے۔ تو مان لینا پڑیگا۔ کہ قدرت کا عمل ہماری اکثر امور میں ایسا ہی ہے۔ دست اندازہ سے۔ جیسے ہم خود ہیں۔ بہت سے مریض امراض مزمنہ سے صحت نہیں پا۔ اور بڑی بڑی حاذق اور مشہور ڈاکٹر یا طبیب ایسے لوگوں کے علاج اور صحت سے مایوس ہو کر رہ جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ جواب دیدیتے ہیں۔ مریض ہی مایوس ہو کر زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ لیکن قدرت کے مخفی ضابطہ میں ایسے حالات حقیقت سے دور ہو جاتے ہیں۔ اور وقت پر قدرت خود ہی ایسا علاج کرتی ہے۔ کہ مریض باوجود اس مایوسی کے اچھا ہو جاتا ہے۔ اور طبیب حیران رہ کر خاموش ہو جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ ۱۱، اتفاقاً کن گیا۔

۱۲، اتفاقاً نظر پڑی۔

۱۳، اتفاقاً دیکھ گیا۔

۱۴، اتفاقاً چلا گیا۔

۱۵، اتفاقاً پہنچ گیا۔

یہاں ہر اتفاق کیا نہ ایک سبب اور ایک ذریعہ ہی بیان کیا گیا ہو۔ اگر اتفاقاً نظر پڑتی۔ تو کیا دیکھا جاتا۔ دیکھنا نظر پڑنا بجائے خود ایک موجب اور ایک سبب ہے۔ لفظ اتفاق سے یہ جملانے کا منشا ہوتا ہے۔ کہ بعض کسی ارادہ کے ایسا ہو گیا۔ اس کی یہ لازم نہیں آتا۔ کہ اصلی سبب یا اصلی ذریعہ کی ہی نفی کر دی جاوے۔ ہمارے زارادہ کرنے میں ہی ایک ارادہ شامل ہے۔ صرف فرق یہ ہے۔ کہ ایک ارادہ میں ہم بالاسباب ظاہر یہ حصہ لیتے ہیں۔ اور دوسرا ارادہ ہمارے علم سے گواہر ہوتا ہے۔ لیکن وہ ایک یا چند اسباب سے دایہ معزور ہو سکتا ہے۔ اور اس کا وجود بغیر کسی سبب کے وجود بغیر ہو نہیں سکتا۔ ۱۲۔

بعض اوقات طبیب اپنے تجربہ کے زور سے ایک مریض کی حالت اچھی بتلاتا ہے۔ لیکن چند گھنٹوں کے بعد مریض یا تو مر جاتا ہے۔ یا بالکل مایوس الحالت ہو جاتا ہے۔ طبیب کا قیادہ بالکل غلط نکلتا ہے۔

بہت دفعہ ہم ایک مصیبت کا کوئی علاج نہیں کر سکتے۔ اور ہمیں ایک خوفناک مایوسی ہوتی ہے۔ لیکن ایک دستِ غیب سے وہ تمام مایوسی رفع ہو کر کامیابی ہو جاتی ہے۔ بہت دفعہ پوری کامیابی میں قدرت ایسا روٹا نکالتی ہے۔ کہ عقل و نگ رہ جاتی ہے۔ اور کوئی بن نہیں آتی۔

ایسے تمام واقعات اور حادثات اس امر کی زندہ دلیل ہیں۔ کہ قدرت اپنا مخفی عمل کرتی رہتی ہے اور ہمیں اسکا علم اخیر تک نہیں ہوتا۔ ایک شخص آنکھوں کے درد اور سوزش سے بالکل ناچار تھا۔ ڈاکٹرون اور اطباء سے حاذق نے جواب دیدیا تھا۔ مریض مایوس ہو چکا تھا۔ آندھی میں گھر سے باہر نکلا تو غیب کا ماتھا دروازہ کی سردل سے ٹکر کہا کر پھٹ گیا۔ اور نہوہینے لگا۔ آنکھیں کھل گئیں۔ درد و سوزش دم کے دم میں رفع ہو گئی۔ غیب ڈاکٹر کو بوجہ کی معلومات یہ معلوم نہیں۔ کہ خون نکلنے سے شفا ہو سکتی ہے۔ قدرت نے وقت پر خود ایسا علاج کر دیا۔ کہ جس سے طبیب کو آگاہی تک نہ تھی۔

ایک معمر شخص نے ذکر کیا۔ کہ ایک عورت مرض استسقاء میں مبتلا تھی۔ ہر چند علاج معالجہ ہوا کوئی صورت فائدہ کی نظر نہ آئی۔ ایک روز مریضہ موسم گرمی میں کوٹھے پر جا کر سوئی۔ آندھی آنے پہنچے جو اتری گر پڑی۔ پیٹ پھٹ گیا۔ بیہوش ہو گئی۔ امید زلیت

لے بعض لوگوں نے یہ خیال ہی ظاہر کیا کہ یہ شاید وقت پر ہی کامیابی اور ناکامیابی ہوتی ہو۔ اور اسکا تسلیہ اور انتظام خود قدرت ہی کرتی ہے۔ طبیب ہر دوائی مجرب ہی دیتا ہے۔ اور ڈاکٹر طوبی نسخہ ہی تجویز کرتا ہے۔ لیکن شفا اسوقت ہی ہوتی ہے جو مقرر ہوتا ہے۔ نہ تو اسوقت کا اندازہ طبیب کر سکتا ہے۔ اور نہ مریض کے دل میں اسکا خیال آتا ہے۔ اگر ہم بنظر احسان دیکھیں تو ہر کام اور ہر عمل ایک وقت سے خاص ہے۔ جب تک وقت نہ آ جاوے۔ تب تک کوئی کام نہیں ہوتا۔ ہر میوہ اور ہر پھل اپنی وقت پر ہی پختہ ہوتا ہے۔ اگر بیوت توڑا جاوے۔ تو علاوہ بے مزہ ہونے کے مضر بھی ہوتا ہے۔ اس طرح انسان فی مقاصد ہی کسی کسی طرح کسی نہ کسی وقت سے خاص ہیں۔ اگر بیوت ہوں۔ تو کچھ پیل کی طرح بے مزہ نکلتے ہیں۔ بسا اوقات

منقطع نظر آئی۔ صبح چنگی پہلی اور تندرست ہو گئی۔ پیٹ پھٹنے سے جو مواد ردی تھا۔ غالباً خارج ہو گیا۔ اور عارضہ جاتا رہا طبیعت کو بہ علم نہ تھا۔ کہ پیٹ مین کوئی ایسا مادہ ہی ہے۔ جو صحت ہونے نہیں دیتا۔

ایک فالج زندہ کر سے ہمیشہ موہرین باندھے رکھتا تھا۔ یہی اُسکا اثاثہ اور یہی اُسکا سرمایہ زلیست تھا۔ رات چور آئے اور ہمایانی لیکر چلتے ہوئے۔ مریض جوش میں اٹھا اور چوروں کے چھپے دوڑا چور پکڑ لیا اور ہمایانی چھین لی۔ جوش اور طیش سے اعصاب میں حرکت اور گرمی آنے کی وجہ سے اعضا کھل گئے۔ اور مادہ فالج تحلیل ہو گیا طبیعت نے ہر چند کوشش کی مگر بہ مادہ تحلیل ہونے میں نہ آیا چونکہ وقت آ گیا تھا۔ اس واسطے باین بیل ازالہ مرض ہو گیا۔

ایک مریض روئے بصحت تھا۔ طبیعت خیال کرتا تھا۔ کہ اب مرض عود نہیں کرے گا۔ ظاہری حالات بھی اسپر شاہد تھے۔ نوکر کی غلطی سے ماش کی دعائی پلائی گئی۔ جس نے طبیعت میں ایک تھلک پیدا کر دیا۔ اور ایک مرض کی بجائے اور چند مریضین پیدا ہو گئیں۔ بندھی بندھائی امید ٹوٹ گئی۔ اور تار ہستی منقطع ہو گئی۔

ایک جنرل زور فوج اور زور سامان سے غیم پر قریب تھا کہ فتح پاوے اور کامیابی کا سہرا اٹکے سر بندھے۔ گھوڑا بد لگام ہو کر قابو سے نکل گیا۔ جنرل زمین پر گر پڑا اور ہماری جمیعت منتشر ہو گئی۔ مغلوب کالم موقعہ پا کر آگے بڑھا اور قویاب دستہ شکست یاب ہو گیا۔

بقیہ حاشیہ۔ یہ دیکھنے میں آیا ہے کہ بعض امور ہو کر رہ جاتے۔ اور تہہ تو نکل جاتی ہیں۔ پھر وہی صورت ایک عرصہ تک بطور پذیر ہوتی ہے جس کو یہ تہہ گھلے کر پہلا وقت نامزد کرتا تھا۔ یا اسی وقت نہیں آیا تھا۔ دوسرا وقت نامزد کرتا تھا۔ اگر ماکڑ کاموں اور افعال کی ایک سلسلہ ہر ایک وقت ہی موزون ہو سکتا ہے۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ ہمیں بعض اوقات کیوں نام کامیابی ہوتی ہے۔ اور کیوں کامیابی۔ یہ عمل ہمیں بڑی آسانی سے اُس مرحلہ پر پہنچاتا ہے۔ کہ ہر ایک کام کے لئے ایک زمانہ مقرر ہے اور اس کا تعین خود زمانہ کے ہاتھ نہیں ہے۔ بلکہ کسی اور سبب اور اعلیٰ طاقت کے ہند قدرت میں - ۱۲ -

اُس قسم کی مثالیں اگر دو کڑ نہیں ہیں۔ صد ہا اور ہزاروں ہیں۔ اُن سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک طاقت بھی ہمارے واقعات اور ہمارے افعال میں دست انداز اور دخل کرے۔ باوجود احتیاط اور دور اندیشی کے بھی اُسکی دست اندازی اور اسکا عمل رُک نہیں سکتا۔ ہم کہتے ہیں احتیاط اور کتنی ہی بے احتیاطی کریں وہ اپنے عمل اور دست اندازی سے رُک کتنی نہیں ہے۔ اُن اگر وہ ہماری مزاحمت نہ کرے اور اس میں دست انداز نہ تو ہم اپنے قوانین کے ماتحت کامیاب اور ناکامیاب ہوتے جائینگے۔ کیونکہ جب اکثر اوقات قدرت ہمیں ہمارے اپنے قوانین کے ماتحت ہی چھوڑ دیتی ہے۔ تو اُس حالت میں ہم خود ہی ہر ایک وقوعہ کے جواب دیہہ ہوتے ہیں۔

دنیا میں کون ایسا شخص ہے۔ جو ہمیشہ اپنے منصوبوں پر فائز اور کامیاب ہوا ہے۔ اور کون ایسا ہے۔ جسکے منصوبوں میں قدرت نے روک یا مزاحمت یا دست اندازی نہیں کی ہے۔ کہتے ہیں ہم سے ایسے خوش قسمت ہیں۔ جو بچہ قدرت سے بچ نکلے ہوں۔ اور کہتے ہیں۔ جنکا سابقہ کبھی بھی قدرت یا قوانین قدرت سے نہ ٹکرا ہو نہ تو زمین ایسا جو ان دکھا سکتی ہے۔ اور نہ ہی آسمان اپنے زیر سایہ کسی ایسے کا نشان دے سکتا ہے۔

ہم بعض اوقات شومی طالع سے خدا کا تو انکار کر سکتے ہیں۔ لیکن اسکے کاموں سے کیسے انکار ہو سکتا ہے۔ خدا کی نسبت تو یہ کہہ سکتے ہیں۔ وہ ہمیں چونکہ دکھائی نہیں دیتا۔ اسلئے شاید اُسکا وجود سو اُسے خیال کے کچھ ہی ہو۔ لیکن اُن کاموں سے جو خدا کی جانب منسوب کئے جاتے ہیں کون انکار کر سکتا ہے اور کون کہہ سکتا ہے

حضرت علی کرم اللہ وجہہ لہ فیہ سوال کیا تھا۔ کہ خدا کو وجود اور ہستی پر مختصر اور واضح دلیل کیا ہو سکتی ہے؟ حضرت ارم الصدوق نے ارشاد فرمایا۔ ،، عرف ما فی بطن العزائیر۔ یہ ایک ایسی گہری فلسفی بحث ہے کہ جس پر ایک مسوط کتاب بھی جاسکتی ہے۔ اس سے یہی مراد ہے۔ کہ قدرت ہمارے عزائم اور افعال میں رخصہ انداز اور دست انداز ہے۔ اُسکی مرضی اور منشاء کے خلاف نہیں چاہ سکتے۔ ہم نے اپنی زندگی میں کیا کچھ نہیں چاہا۔ اور کیا کچھ پورا ہوا۔ قدرت دانا مینا اور وقت شناس ہے۔ وہ ہر ایک چیز و زن کو کے وقت اور ہر ایک

کہ ہمپر کوئی بیرونی ضابطہ عادی نہیں ہے۔

کیا کوئی کہہ سکتا ہے۔ کہ وہ شروع سے اخیر تک اپنے عزائم اپنے ارادوں پر کامیاب ہی چلا آیا ہے۔ یا اُسکے خلاف کسی دوسری طاقت کا دخل و قبض نہیں رہا ہے۔ جو شخص ایسا کہتا ہے وہ غلطی کر رہا ہے۔ وہ ان بدیہات سے انکار کرتا ہے۔ جو اپنی عمر کا حصہ عمر میں بیٹون دفعہ دیکھ چکا ہے اور اپنی انباتی جنس میں روز دیکھتا ہے۔

اگر تم خدا نہیں دیکھتے یا نہیں دیکھ سکتے ہو۔ تو اسکے افعال اور اسکے کاموں پر ہی نظر غور کرو۔ اسکے افعال سے اُسکا وجود ایک آسانی سے مرئی ہوتا اور اسپر ایک قاطع دلیل ملتی ہے۔ ہوا اپنا وجود اپنے آثار سے ہی ثابت کرتی اور دکھاتی ہے۔ ہوا کے جھونکے اور ہوا کی رفتار خدائی جھونکوں اور خدائی افعال کی رفتار سے کہیں دھیمی اور کم ہے۔ چشم تحقیق سے کام لو اور ان مواد پر غور کرو۔ جو خدائی افعال کا ثبوت اور آئینہ ہیں۔ جب لوگ یہ کہتے ہیں۔ کہ ہمیں کوئی اعلیٰ طاقت نظر نہیں آتی۔ تو سخت تعجب ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ باوجود دیکھنے کے بھی اُسکا اعتراف نہیں کرتے۔ خدا کے دیکھنے سے پہلے اسکے افعال دیکھو۔ ان افعال سے ہی خدا نظر آتا اور اپنا اثبات کرتا ہے۔ عمل قدرت ثبوت قادر ہے ۛ

مقولات اور قایل

ہم اپنے ارد گرد جو کچھ پاتے اور جو کچھ کہتے کراتے اور دیکھتے سنتے ہیں وہ جذب و انجذاب اور فعل و انفعال سے خالی نہیں جو کچھ ہوتا ہوتا ہے خواہ وہ کسی غرض بقیمہ ماہیہ۔ چیز فن کر کے لیتی ہو۔ اسکی پہلے شروع کا اخیر تک بے کم و کاست ہیں۔ اسکی کسر و یوت بیش پوری اور بوزدن اتنی جو جماعت پسندی کا وہ وقت قیامتوں کو گھبراتے ادھر پس پیش کرتے ہیں۔ خدا ان میں کوئی بے انصافی نہیں ہے۔ ۱۱۔

سے کیا دوسروں پر اُس کا اچھا بُرا اثر ضرور پڑتا ہے یا یہ کہ دوسرے اُس سے کسی نہ کسی طریق سے متاثر ضرور ہوتے ہیں۔ ہمارے اقوال، افعال و خیالات بہت ہی ہرین ہیں جن کا اثر کنارہ اور کنارہ کی چیزوں اور قوتوں پر لزونا پڑتا ہے۔ عام اس سے کہ ایسے تاثر اور جذب کا اثر یا نتیجہ فوراً منصفہ نہ ظہور میں آئے یا ایک خاص وقفہ کے بعد۔ ہم ایک کام کرتے ہیں ایک بات کہتے ہیں خواہ اوس کی کچھ بھی غرض ہو اور خواہ اوس کا محل کچھ ہی ہو اُس میں ایک متحدی تموج اور تضارب ہوتا ہے جس کے زور سے وہ دوسروں پر فوراً یا یک یہ قدر وقفہ کے بعد موثر ہوتا ہے۔ ہوا کے ذریعہ سے صرف ایک آواز ہی دوسرے تک نہیں پہنچتی بلکہ اوس کا اثر بھی ساتھ ہی جاتا ہے۔ خوشبو یا بدبو دوسری سے دماغ اور قوتِ شائستہ پر فوری اثر کرتی ہے فوٹو گراف اور گرافون میں آواز دونوں اور صداؤں کا بندیا ملحق ہو جاتا اور ایک عرصہ کے بعد ہی اُن کا بہ ادنیٰ تغیر معرض سماعت میں آنا اس امر کی زندہ دلیل ہے کہ آوازیں انسانی قلوب اور صوفیہ سماعت پر بھی جا کر اسی طرح ملحق ہو جاتی ہیں اور انسان اُن سے متاثر ہوتا ہے۔ جب ایک آواز نہکلے گی ہے خواہ وہ کسی جسم سے نکلے تو اُس میں ایک اثر اور جذب ہوتا ہے اور وہ دوسری ذات پر بذریعہ قوتِ التصاق قائم اور جذب ہو کر ایک نتیجہ پیدا کرتا ہے۔ ایسے التصاق اور انجذاب کے واسطے یہ شرط اور یہ قید نہیں کہ آواز کسی خاص طاقت یا وجود سے سرزد ہو۔ انسان، حیوان، جمادات، نباتات، پتھر اور کھمک وغیرہ وغیرہ ہر وجود کی ضرب اور صدا اپنی ذات میں ایک اثر اور ایک صدمہ رکھتی ہے۔ ایک اینٹ پر اینٹ مارو تو اُس سے بھی ایک صدا نکلیگی اور اُس کا اثر دوسروں پر ہو گا ایک ٹھوکہ کی آواز سے بھی یہی اثر ہوتا ہے جو ایک جاندار کی صدا سے عموماً ہوا کرتا ہے۔ یہ دوسری بحث ہے کہ بعض صدائیں اور بعض آوازیں مطلب خیز ہوتی ہیں اور بعض کا مطلب کچھ نہیں ہوتا۔

جب ایک آواز نہکلے اور سُنا لی دیتی ہے تو سُنے والا یا سننے والے سے پہلے اُس آواز پر کان دہرتے ہیں اور صرف وہ آواز ہی اُن تک پہنچتی اور اُن پر اثر کرتی ہے۔

آواز دینے والے کی شکل کا ارتسام نہیں ہوتا بلکہ آواز نازلہ صفحہ سماعت پر مرسم ہو کر کسی نہ کسی نتیجہ یا خیال کی باعث ہوتی ہے۔ اگر پس دیوار سے ایک صدا آئے اور ہمارے کان اُس سے آشنا ہوں تو ہم سب سے پہلے اسکی کچھ ضرورت نہیں دیکھتے کہ اسکے قایل کی تخصیص کریں بلکہ یہ خیال کرتے ہیں کہ اسکا سبب کیا ہے اور وہ کیا کچھ مفہوم کہتی ہے۔ مطلب اور مفہوم کی بحث کے بعد ہم آواز دینے والے کی طرف جاتے ہیں گویا یہ دوسرا درجہ ہوتا ہے۔

ریلوے اور فائر سکولوں میں جب کبھی وقت مقررہ پر کوئی گھنٹی بجاتا ہے تو ہم کبھی یہ نہیں بحث کرتے کہ کس نے بجائی بلکہ یہ سوچتے ہیں کہ کیوں بجی یا کیوں بجانی گئی۔

جب ہم ایک خوش آئند آواز سنتے ہیں تو سب سے پہلے آواز دینے والے یا گانے والے کی خوش گلوئی یا خوش الحانی اثر کرتی ہے نہ کہ آواز دینے والا یا گانے والا۔ بہت سے خوش گلو جانور اور مٹھی بد صورت اور بد شیر ہوتے ہیں لیکن اُن کی آواز میں ایک فوری اور کشش کرنے والی فٹہ ہوتی ہے۔ اسکی شکل و شباہت سامعین کی توجہ اور رجوع کا باعث نہیں ہوتی بلکہ اسکی خوش گلوئی اور خوش آوازی۔ فونو گراف اور گراموفون پتیل تانبے، لوہے اور ٹین کا مجموعہ ہوتا ہے لیکن اسیں سے جو صدائیں اور جو آوازیں نکلتی ہیں وہ گو اصل صداؤں کا پرتو ہی ہوتی ہیں مگر اُن میں بھی ایک فوری اثر ہوتا ہے سننے والے یہ نہیں دیکھتے کہ فونو گراف یا گراموفون سے ایک آواز نکل رہی ہے بلکہ یہ کہ وہ آواز کیسی ریلی اور کیسی پیاری یا عجیب ہے۔

ان واقعات اور طریق اثر سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سب سے پہلے۔

”د مقولات ہی موثر ہوتے ہیں۔“

”د مقولات سی پر نظر ہوتی ہے۔“

”د مقولات ہی صفحہ سماعت پر مرسم ہوتے ہیں۔“

”د مقولات ہی سے غرض ظاہر ہوتی ہے۔“

”د مقولات ہی سے نتائج پیدا ہوتے ہیں۔“

مقولات کے بعد قابیلین پر نظر پڑتی ہے اور اسیں ایک مقولہ یا مقولہ کا مفہوم مقدم رکھ کر قابیل کی تعظیم یا توقیر کی جاتی ہے۔ قابیل تعظیم اور وقعت اپنے مقولات کے اعتبار سے کی جاتی ہے کہ مقولات کی وقعت قابیل کی وقعت سے۔ گہنٹے اور گھڑی کی صدا یا ملک ملک اس لحاظ سے با وقعت نہیں ہوتی کہ اس کا بھلنے یا بٹانے والا ایک انسان ہے بلکہ اس جہت سے کہ اُس صدا یا ملک ملک سے ایک ضرورت یا وقت کا استدلال ہوتا ہے اور ایک خاص موقت آواز پر روشنی پڑتی ہے۔

اگر ایک اچھا قابیل بڑا تول کہے اور اسکے منہ سے ایک بڑی آواز نکلے تو یہی کہا جائیگا کہ بہت بڑی اور بہت منحوس آواز نکلی ہے۔ اگر ایک بڑا قابیل ایک اچھا تول اور اچھی بات کرے تو یہی کہا جائیگا کہ ایک اچھی اور ایک سود مند بات کہی گئی ہے۔

ایک اچھا فعل بڑے اور بدنام فاعل کی ہی تعظیم کرتا ہے لیکن ایک بڑا فعل ایک اچھے فاعل کی ہی مذمت اور توہین کرتا ہے اگر ایک بزرگ منشی جھوٹا بولے یا جھوٹ کہے تو یہ کہی نہ کہا جائیگا کہ اس کا جھوٹ بوجہ اس کی بزرگ منشی کے۔ جھوٹ نہیں ہے۔ ایک چور ڈاکو اگر دن کو دن کہے تو کوئی وجہ نہیں کہ بوجہ اس کے چور اور ڈاکو ہونے کے اُس سے انکار کیا جاوے۔

اگر ایک گلی طرف یا شی کے صندوق میں سے سونا اور چاندی نکلتی ہے تو باوجود اسکے کہ وہ ایک گلی طرف یا ایک مٹی کے صندوق میں سے نکلی ہے چاندی اور سونا ہی ہوگا اور ایک چاندی یا سونے کے بس میں مٹی نکلتی ہے تو وہ مٹی ہی ہوگی۔ سونے یا چاندی کے نکلنے میں سے دریا اور کنوئیں کا پانی اپنی اپنی حیثیت اور کیفیت ہی میں نکلیگا۔ یہ نہیں کہا جائیگا کہ دریا کا پانی کنوئیں کا ہو جائیگا اور کنوئیں کا دریا ہی۔ آواز دینے والا ایک قالب ہے۔ قالب میں جو کچھ ڈالا جاوے گا وہی نکلیگا۔ خواہ قالب مٹی کا ہو اور خواہ کسی دھات کا۔ جن لفظوں میں گفتگو کی جاتی ہے، وہی لفظ آواز کی صورت میں مرتسم ہوتے ہیں اُن کے بدل میں اور الفاظ نہ آتے ہیں نہ آسکتے ہیں۔

لوگ ان تمام قاعدوں کے پابند ہیں اور اس کی پابندی ضروری سمجھتے ہیں لیکن

بعض اذقات باوجود سمجھنے کے بھی اس پابندی سے باہر ہو جاتے ہیں۔ مقولات کی تعظیم یا ان کا اخذ قائلین کے اعتبار پر کرتے ہیں خواہ کوئی مقولہ کیسا ہی منور اور سودمند ہو صرف اس وجہ سے اس سے انحراف کیا جاتا ہے کہ۔

”وہ اُس کا قائل یا منظر فلاں ہے“

”وہ فلاں کے منہ سے نکلا ہے“

”وہ اسکی فلاں شخص تصدیق یا تائید کرتا ہے“

”وہ اسکی فلاں تائید یا تصدیق نہیں کرتا“

”وہ فلاں کے مقولات میں سے ہے“

یہ طریق عمل یا طریق اخذ بحث حقیقت کے منافی ہے گویا اس سے ایک ضد یا ایک پیچ تو پوری ہو جاتی ہے لیکن حقائق الامور پر ایک حجاب آ جاتا ہے اور اُس اصول کا متعرف ہونا پڑتا ہے کہ۔

”حقایق بذاتہ کچھ حقیقت نہیں رکھتے ہیں“

”وہ بذاتہ انکی کوئی وقعت نہیں ہے“

”وہ بذاتہ انکی کوئی حقیقت نہیں“

”دو سٹی ایک طمانی طرف میں طلبا بن سکتی ہے اور طلا ایک گلی طرف میں گلی ہو جاتا ہے“

”دو لوہے پانی میں پانی ہو جاتا ہے اور پانی لوہے کے برتن میں لوہا ہو جاتا ہے“

اگر یہ اصول اور یہ قلب ماہیت درست ہے تو بے شک یہ کہا جاوے گا کہ:-

”دو قول یا فعل کا اعتبار قائل یا فاعل کے اعتبار پر موقوف ہے اور اگر یہ قیاس درست نہیں تو یہ نہیں کہا جاسکتا۔“

”بے شک ایک اچھا قول اور ایک فعل اچھے قائل اور اچھے فاعل کی وجہ سے زیادہ تر روشن اور زیادہ تر مقرر ہو جاتا ہے اور اس کی وقعت اور ہی دینی ہو جاتی ہے لیکن اس زائد روشنی سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی۔“

”دو براتوں یا براتوں کا اچھا قول یا اچھا فعل کی وجہ سے اچھا اور سودمند ہو سکتا ہے۔“ ۱۲

جب انسان کو ایک جائز طریقہ اور جائز معیار سے دور جانا پڑتا ہے تو ہمیشہ ایک انقلاب اور خرابی پیدا ہونے لگتی ہے۔ حقایق کا انکشاف اسی صورت میں بروقت اور بروقتہ ہوتا ہے جب وہ اپنے اصلی محور پر رکھے جائیں۔ اور حقیقتیں اصلی محور پر اسی صورت میں رہ سکتی ہیں جب ان کا اخذ محض انکی ذاتی خوبی کی وجہ سے ہونہ کہ نسبتی معیار سے۔ بے شک خیالات میں تضاد اور اختلاف ہے اور کلیتہاً درہی نہیں ہونی کا لیکن اگر نسبتی معیار عموماً ملحوظ نہ رکھا جائے تو اس میں بہت کچھ کمی ہو سکتی ہے۔ اکثر لڑائیوں اور اختلافوں کا موجب یہی نسبتی معیار ہوتا ہے اور اسی سے اکثر برائیوں کی بنیاد پڑتی ہے۔ لوگ اپنی دہن میں لگے جلتے ہیں اور حقائق کا خون ہوتا رہتا ہے۔

در اصل یہاں بہت سے لوگ چونہ گچ مزاروں یا مقبروں کا جا کرتے ہیں اور ان راستوں سے گزرتے ہیں جو بظاہر صاف اور سیدھے ہوتے ہیں اگرچہ ان میں بُرے سے بُرے مُردے ہی کیوں نہ مدفون ہوں اور وہ راہیں کسی صحرا اور لُت و دق شکل ہی میں کیوں نہ جاتی ہوں۔ بعض لوگ ہمیشہ اسکے خواہاں رہتے ہیں کہ کسی بُرے آدمی یا موقر شخص کی باتوں کی خواہ مخواہ تعریف اور مدح و ثنا کریں خواہ ان باتوں کی کچھ بھی حقیقت نہ ہو۔ بعض لوگ اسی واسطے بعض صحیح اور سودمند مقولوں سے پرہیز اور نفرت کرتے ہیں کہ ان کا قایل یا گونیدہ کوئی مشہور شخص نہیں ہے۔ بعض لوگ بعض باتوں اور بعض مقولات کی اس واسطے تردید اور تکذیب کرتے ہیں کہ ان کا اخذ ان کا غیر ہے یا یہ کہ وہ ان کی جماعت میں سے نہیں ہے۔ بعض لوگ ایک قول اور فعل کی اول تصدیق کرتے ہیں اور اسکی تعریف میں رطب اللسان رہتے ہیں لیکن جب اس کے قایل کو معلوم کرتے ہیں تو پھر انہیں اُسی فعل سے نفرت ہو جاتی ہے۔ انکی پہلی تعریف اور تصدیق صرف اسی وجہ سے اُڑ جاتی ہے کہ کسکا گونیدہ ان کی جماعت کے خلاف نکلا ہے۔

ایک شخص ایک مقولہ یا ایک حقیقت کی برابر تصدیق کرتا گیا اور بُرے زور سے

اُسکی تائید دلائل سے کرتا رہا لیکن جب اُسے اوسکے گویندہ کا نام معلوم ہوا تو اوس نے جلد باز شرم کے ساتھ فوراً ہی تقریر کا رخ پلٹ دیا اور زور سے کہنے لگا کہ باوجود ان دلائل کے بھی اسی میں نقص ہیں۔ چیف کورٹ پنجاب میں ایک دفعہ ایک مشہور وکیل بجائے مدعی اپنے موکل کی غلطی یا جلد بازی سے مدعا علیہ کے حق میں تقریر کرتا رہا یہاں تک کہ جج صاحب کورٹ پر بھی اوسکی استدلال اور دلائل قانونی یا واقعاتی کا اثر ہوا۔ لیکن یاد دلائے جانے پر وکیل صاحب چونکے ہوئے اوس خوبی سے یہ کہہ کر رخ بدلا کہ یہ سب دلائل اور وجوہ جو مدعا علیہ اور اسکا وکیل اپنے حق میں کہنے کو تھے میں خود ہی بیان کر کے اُن کی یوں تردید کرتا ہوں۔

یہ بہ نسبتی معیار کی غلطیاں اور جلد بازیاں اگر وکیل خبردار نہ کیا جاتا تو تمام مواد مدعا علیہ ہی کے حق میں پیش کیا گیا تھا۔ چونکہ براہیں اور دلائل کی حکومت ہر واقعہ اور ہر کیفیت پر مسلّمہ ہے خواہ وہ واقعہ اور کیفیت بذاتہ کیسی ہی کیوں نہ ہو اسی واسطے دلائل کی آڑ میں ہر قول اور ہر فعل پر نسبتی معیار کے اعتبار سے بحث کی جاسکتی ہے۔ اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ:-

”دنیا کی حقیقتیں ہمہر صحت سے منکشف ہوں“

”اُن میں کوئی مزاحمت نہ ہو“

”اُن میں کوئی التباس نہ رہے“

”تو ہمارا فرض ہے کہ۔“

”ہم سب سے پہلے کسی قول اور فعل پر بحث کریں“

”قول اور فعل کو دیکھیں“

”د قول اور فعل کا موازنہ کریں“

یہ نہ دیکھیں کہ ادسکا فاعل یا فاعل کون ہے یا کس جنسیت کا۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ بعض اوقات ایک جاہل بھی صحیح معنوں میں گفتگو کرتا ہے۔ بہ مصداق۔ ۷

گاہ بائد کہ کو د کے نادان بہ غلط بردف زند تیرے
 اسکے استدلال کا اخذ موجب امر سلیم ہوتا ہے۔ خلاف اسکے بعض وقت
 ایک حکیم سے بھی صریح غلطی ہو جاتی ہے۔ ایک حکیم کے غلط استدلال کا صرف اسوجہ
 سے تسلیم کر لینا کہ وہ ایک حکیم کی طبیعت سے نکلا ہے حق پرستی کے خلاف ہے۔
 کیا کوئی حکیم اور کوئی ہمارا غیر یا دشمن کہی کوئی غلطی نہیں کر سکتا یا اسکا کوئی قول
 اور کوئی تحقیق صحیح معیار کے مطابق نہیں آسکتی۔ غیرت، عداوت، منافقت، دوستی،
 دشمنی کچھ اور ہے اور اقوال یا افعال سلیمہ یا قبیحہ کا صدور کچھ اور۔ اختلاف۔ خیالات یا
 اختلاف اخذ سے حقائق اور صداقت میں کچھ فرق نہیں آتا۔ آفتاب کی کرنیں خشکی اور
 دریا پر یکساں پڑتی اور یکساں ہی نکلتی ہیں۔ دو دشمن اور دو دوست باوجود اس رشتہ
 دوستی اور دشمنی کے تحقیق میں مصروف رہتے ہیں اور ان دونوں پر فیضان
 حقائق اور واقعات کا برابر ہوتا رہتا ہے۔ کوئی عداوت اور کوئی اختلاف
 اس فیضان کا مزاحم اور مانع نہیں ہوتا اور نہ کوئی دشمنی اور کوئی دوستی ہی خلل
 انداز ہوتی ہے۔ زید اور بکر کی شخصیت ہمیشہ بطور خود کام کرتی رہتی ہے اگرچہ زید
 کے بشرے اور چہرہ میں کوئی فرق یا کوئی نقص ہو لیکن اسکی صداقتوں اور حقیقتوں
 میں کوئی نقص یا کوئی خوبی خواہ بخواہ باعتبار جسمانی خوبوں اور نقصوں کے حامل
 نہیں ہو سکتی۔ زید مومن ہے، زید کافر ہے، زید بد معاش ہے، زید نیک معاش
 ہے۔ زید داڑھی رکھتا ہے، زید داڑھی سنڈوتا ہے۔ زید دیسی لباس رکھتا ہے۔
 زید انگریزی فیشن میں ہے، زید انگریزی خواں ہے۔ زید سنسکرت اور عربی دال
 ہے۔ زید ایشیا یا ہندوستان میں رہتا ہے، زید لنڈن اور برلن یا پیرس
 میں سکونت پذیر ہے۔ باوجود ان سب اختلافات کے زید کی چوٹی بات چوٹی
 اور اچھی بات بات مل جاتی ہے۔ نیکی نیکی ہوگی اور بدی بدی۔
 زید چورا اور ڈاکو ہو کر اگر کسی کو روٹی اور دودھ دے تو وہ روٹی اور دودھ ہی ہوگا
 یہ نہیں کہ زید کی چوری اور ڈاکا روٹی اور دودھ کو تہریا آب غفل بنا دیگا اسی طرح

ایک عابد نماز گزار آب حنظل اور پتھر دیکر روٹی اور دودھ کا ثواب حاصل نہیں کر سکتا۔
ہاں اتنا ضرور فرق ہو گا کہ۔

وہ چروٹا کو ہونے کی حالت میں یہ کہا جائیگا کہ بکر نے زید چوڑیا ڈاکو سے روٹی اور
دودھ لیا یا ایک عابد ادبیک بخت سے ۱۱

بے شک یہ ایک تمیز ہوگی مگر اس سے یہ کیونکر لازم آگیا کہ روٹی روٹی نہ رہی یا دودھ
دودھ نہ رہا۔

خدا صفا و روح ماکد رکھ کر انا مقولہ جس میں ایک قیمتی فلسفہ مودع ہے اس پر ایک پوری
روشنی ڈالتا ہے کہ قبول یا اخذ حقائق میں کس اصول پر چلنا چاہئے اور وہ کون طریقہ
ہے جس سے دنیا کی حقیقتیں بے غل و غش ملتی ہیں اور جس سے دنیا کا انتظام خوبی
اور عمدگی سے چلنے کی امید کی جاسکتی ہے۔

خدا صفا اور روح ماکد پر ہمیشہ عمل رکھو۔

ہمیشہ مقولات پر نظر رکھو قائل کی تخصیص سے اخذ حقائق میں تیری نہ ڈالو۔ بات
اچھی ہو۔ ہمیں اس سے کیا کہ اسکا قائل کون اور کیا ہے۔ جو چیز اور جو خیال اچھا ہے وہ
لے لو۔ موتی کی پھر میں ہو کر پی موتی ہی رہتا ہے۔

ہمارا مبلغ علم

انسان بوجہ شعور فہم و ذکا اور عقل و فراست کہنے کے علیم اور مددک ہے وہ اپنی
نسبت بھی بہت کچھ جانتا ہے اور جو کچھ اس کے ارد گرد ہے اس کی بابت بھی اس
کا علم اور دائرہ ادراک وسیع ہے اگر کہ فی ایسی واضح تاریخ فہمیا کی جاوے جو شروع
سے لگتی جاتی رہی ہو تو وہ پتہ دے سکے گی۔ کہ انسان کے علم اور ادراک نے کہا شک اور

کن کن وسائل سے اپنے غیر علم اور حیطہ ادراک کو وسعت دی ہے ہر جداگانہ باب اور ہر جداگانہ شعبہ میں ادراک انسان کی تسرر ثابت ہوتی ہے ہر کوچہ میں اوس کا گذر ہوا ہے اور ہر بازار سے اوس نے کچھ نہ کچھ خریدا ہے ہر ملک و قوم اور ہر فرقہ اور گروہ میں اس وقت جس قدر علوم اور فنون پائے جاتے ہیں یہ سب انسانی ادراک ہی کا اثر اور برکت ہیں اگر انسان میں ادراک کی طاقت نہ ہوتی تو ان کا نام ہی نہ جانتا اگر تمام علوم اور فنون کی ایک مشترکہ تعریف کی جاوے تو سوائے ان الفاظ کے اور کن لفظوں میں ہو سکتی ہے۔

ہم جو کچھ وقت بوقت دریافت اور ادراک کرتے ہیں وہ ایک علم یا ایک فن ہے۔ جب کہی یہ کہا جاتا ہے کہ فلان علم یا فلان فن۔ تو اس کا منشا یہ ہوتا ہے کہ ہمارے ادراک نے جو حاصل یا تحقیق کیا ہے۔ قبل از ادراک ایک علم یا ایک فن صرف ایک محنتی کیفیت ہوتی ہے اور ادراک کے بعد وہ ایک علم یا ایک فن ہو جاتا ہے۔

ہر علم اور ہر فن کے متعلق جو ضوابط یا جو قواعد ہوتے ہیں وہ ایک زائد شے ہیں جو دراصل اوس علم یا اوس فن کے تابع اور ماتحت ہوتے ہیں انہیں قواعد یا ضوابط سے ادراک کی کیفیتیں ایک خاص صورت میں ترتیب دی جاتی ہیں منطق و فلسفہ کیا ہے چند ادراک کی کیفیات اور حقائق اگر صحیح معنوں میں منطق اور فلسفہ کی نسبت بحث کیا وے اور یہ پوچھا جاوے کہ ان کا فی الاصل وجود کیا ہے تو سوائے اُس کے کوئی جواب نہیں ہو سکتا کہ ہمارے ادراک کی چند مختص کیفیات کا نام منطق یا فلسفہ ہے۔ ہم ایک بات دریافت کرتے ہیں وہ خود ہمارے اور نیز دوسروں کیلئے یہی ایک حکمت یا ایک فلسفی ہو جاتی ہے۔

علم کے معنی جاننے کے ہیں جو کچھ ہم جانتے ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں۔

مفید۔

غیر مفید۔

پہلی قسم کا جاننا ایک صحیح علم یا ایک صحیح فن ہے۔

دوسری قسم نامکمل یا ایک بے ضابطہ مواد۔

ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ
ہم بہت کچھ جانتے ہیں۔
ہم حقائق الامور سے واقف ہیں۔
ہم مددک ہیں۔
ہم جان سکتے ہیں۔
ہم جاننا چاہتے ہیں۔

جو کچھ ذخیرہ علمی اس وقت موجود ہے وہ ہمیں یقین دلاتا ہے کہ واقعی ہم بہت کچھ جانتے ہیں کیونکہ ہمیں مختلف اوقات اور ازمنہ میں اب تک اس قدر علوم اور فنون یا انکشاف حقائق کی بنیاد رکھی ہے کہ وہ اثبات اس دعویٰ کے واسطے کافی سے بھی زیادہ ہے اگر ہم بہت کچھ نہیں جانتے تو اس قدر ذخیرہ کیونکر جمع ہو سکتا تھا۔ بے شک ہم حقائق راہ معرفت سے ہی واقف اور ماہر ہیں ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں کرٹول اشار کی حقیقت اور ماہیت، ہم نے دریافت کی ہے اگر ہم مین ادراکی قوت تھی۔ تو ہم اس قدر حقائق کے انکشاف پر کیونکر فتح پا سکتے تھے ان تمام فتوحات سے۔ ثابت ہوتا ہے کہ ہم جان سکتے ہیں اور جانتے ہیں اور یہ جاننا ہمارے ادراک کے ماتحت ہے اور یہ ادراک ہمیں فطرثاً یا طبعاً حاصل ہے جب ہم جانتے ہیں اور جان سکتے ہیں تو ہمیں جاننا چاہئے کیونکہ جب ہم مین ایک طاقت پائی جاتی ہے تو اس کا استعمال ہی لازمی ہے۔ اگرچہ اکثر لوگ اس طاقت سے بروقت کام نہیں لیتے لیکن اس سے اس فقرہ کی (کہ ہم جاننا چاہتے ہیں) نفی نہیں ہوتی۔

قدرت نے ادراک کے ساتھ یہ جذبہ ہی انسان کی طبیعت میں مرکوز کر رکھا ہے۔ ہمیں جاننا چاہئے۔

صرف انسان کی سرشت میں ہی یہ خاصہ نہیں پایا جاتا دیگر حیوانات کی طبیعت ہی اس سے مانوس ہے بچہ پیدا ہوتے ہی ارد گرد ادھر ادھر دیکھتا اور حیرت سے تنکنا ہے

یہ عمل ثابت کرتا ہے کہ وہ اس اجنبی نظارہ سے حیرت میں آکر اور اک چاہتا ہے کسی
ہنگامی آواز یا صدا سے انسان سب سے پہلے یہ سوال کرتا ہے۔

یہ کیا ہے۔

یہ کیا ہوگا۔

یہ کیوں ہوا۔

کس نے کیا۔

کیا وجہ ہے۔

یہ سوالات انسان کی طبیعت میں کیوں پیدا ہوتے ہیں صرف اس وجہ سے کہ
اوس کی طبیعت میں یہ قانون مودعہ ہے۔

ہمیں جاننا چاہئے۔

اگر یہ قانون طبیعت کے صفحہ پر رقم نہ ہوتا تو انسان کے معلومات کی بضاعت
کچھ ہی نہ ہوتی اور وہ اب تک ایک منزل ہی طے نہ کر سکتا۔ اس قانون کی بدولت طبائ
معلومات میں انک پہنچے ہیں جو لوگ نہیں جانتے یا جاننے کی کوشش نہیں کرتے
وہ ہی واصل جانتے ہیں اور جاننے کی کوشش کرتے ہیں صرف فرق یہ ہے کہ بوجہ ناش
کے انکا جاننا اور انکی کوشش کنخی فطر شمار میں نہیں آتی۔ ایک طبل بھی بہت کچھ جانتا اور بہت کچھ
کوشش کرتا ہے اسکا دماغ بھی ہمیشہ چکر میں رہتا ہے اس کے بھروسے اور انکی میں اٹھی ہیں گان بھی ہیشا سنجی
ہمیں جاننا چاہئے۔

وہ ہمیشہ اس حکم کی تعمیل کرتا ہو لیکن چونکہ تعمیل ضوابط سے بوجہ احسن اتفاق نہیں ہوتا
اس واسطے اوس کا کوشش کرنا نہ کرنا برابر ہو جاتا ہے اور بعض دفعہ دوسرے لوگ اوسکی مساعی
سے فائدہ اٹھا لیتے ہیں یہ فقرہ تسلیم کر کے کہ۔

ہمیں جاننا چاہئے۔

یہ فقرہ زیر بحث آجادیگا۔

کہ ہم کہاں تک جان سکتے ہیں۔

اس فقرے کا دوسرا جز و صاف ہے جس قدر یا جس حد تک ہم جانتے ہیں وہ ہمارے ذخیرہ معلومات سے ظاہر او ثبات ہو سکتا ہے جس قدر ہم جانتے ہیں اس سے پتہ لگ سکتا ہے کہ اوسکی وسعت اور احاطہ بعض حالات میں کافی سے بھی زیادہ ہے اور یہ احاطہ ہماری تسلی کا باعث ہے کہ ہم نے بہت کچھ جانا ہے اور بہت کچھ جان سکتے ہیں۔ ہم اوس حد تک جانتے ہیں کہ دیگر مخلوق میں سے اوس حد تک کوئی بھی نہیں جانتا ہے ہماری بعض معلومات کی وہ حد ہے کہ ہمیں خود اس امر کا خدشہ گزرتا ہے کہ اس سے زیادہ فراخ اور کوئی دامن تحقیق نہیں ہے بعض دفعہ ہمارا دامن تحقیق اس قدر وسیع ہو جاتا ہے کہ ہم اس سے آگے جانا مشکل ہی نہیں بلکہ ناممکن خیال کرتے ہیں۔ جن جن قوموں اور افراد بشر میں دامن تحقیقات دن بدن گھٹتا جاتا ہے اور کوئی نمایاں ترقی نہیں ہوتی اوسکا باعث یہی ہے کہ وہ اپنی خیال میں اور دریافت کرنا حد انسانیت سے گزرنا اور اس قدر قدرت توڑنا ہے اس فقرہ کا پہلا جز و ایک بحث طلب ضرور ہے۔

سرسری بحث میں تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم حدود غایات تک جان سکتے ہیں اور ہمارا علم یا ادراک کبھی ختم ہی نہیں ہوتا اور اگر ہوتا ہے تو اوس نقطہ پر جا کر جس سے

اس جو قومیں اور جو گروہ اپنی ہمایہ قوموں کے مقابلہ میں علوم اور فنون کی دوڑ میں پھنسی رہ جاتی ہیں اوسکا عوامی باعث ہوتا ہے کہ اوسکے خیال میں خیر ادراک اونہیں کی تحقیقات پر ختم اور بس ہو جاتا ہے اوس کو آگے نہ تو کوئی جاسکتا ہے اور نہ ہی کچھ اور دریافت کر سکتا ہو یہ بالکل ٹھیک ہو کہ ہم حدود اشیا کو دہنیں جاسکتے اور اپنے خیر ادراک سے باہر نکل سکتے ہیں لیکن ایسی قوموں یا ایسی گروہوں نے اس کس پر ہی کی حالت میں یہ کہہ کر فیصلہ کر لیا ہے کہ بس اس سے آگے ایک چپہ بھی نہیں جاسکتے ہاں اگر دنیا کی کل قوموں اور کل دریافت کرنے والوں نے بلا اتفاق یہ فیصلہ کر دیا ہے۔ تو یہ دوسری بات ہے بے شک ہر حقیقت کا ایک انتہائی نقطہ ہی ہے لیکن جنہوں نے ابتدائی مرحلہ ہی ہنوز طے نہیں کیا وہ نقطہ انتہائی کی بابت کیا کچھ کہہ سکتے ہیں جو درجے دوسروں نے طے کر لئے ہیں اون سے گذرین تو کچھ کہیں ہی۔ ۱۲

آگے کوئی حد اور کوئی وسعت ہی نہیں ہے۔

لیکن اگر اس بحث پر مزید روشنی ڈالی جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ ہم اوس حد یا اوس نقطہ تک جاسکتے ہیں جو حد یا جو نقطہ ہمارے ادراک کو موزوں ہو۔ ہم وہی وسعت لے سکتے ہیں جہاں تک ہماری سمائی ہو۔

جس طرح اشیا اور حقائق الاشیا کی کوئی نہ کوئی حد ہے۔ اس طرح ہمارے ادراک کی بھی کوئی نہ کوئی حد ہے۔ اشیا یا حقائق الاشیا بھی ایک طاقت ہے اور ایک چیز ہے کہ ادراک اور عقل بجائے خود ایک چیز اور ایک طاقت ہے ہر طاقت اور ہر چیز کا ایک دائرہ یا ایک حد ہے کرۂ نار کا ایک دائرہ اور ایک چیز ہے اسی دائرہ اور اسی چیز میں اوسکا دھندہ مہتا ہے اوس سے آگے نہ تو کوئی اوسکی حقیقت اور کیفیت ہے اور نہ کوئی وسعت کوئی ادراک کی طاقت اوس سے آگے کوئی حقیقت انکشاف نہیں کر سکتی لیکن چونکہ دائرہ ادراک بتقابلہ نقطہ حقیقت کرۂ نار کے کم احاطہ اور کم چیز میں ہے اس واسطے نقطہ انتہائی سے واسن تحقیق الابرہی رہ جاتا ہے۔

یہ تو دریافت کر لیا کہ نار کی کیفیت ایسی ہوتی ہے اوس میں سوزش اور حرارت یا حرقت ہے اوسکے ذریعہ سے پہا پ یا شیم میں اس درجہ تک طاقت پیدا کی جاسکتی ہو۔ وغیرہ وغیرہ۔ لیکن اس سے آگے نہ تو ادراک جاسکا اور نہ ہی عقل کام کر سکی ممکن ہو کہ ادب ہی چند درجے طے ہو جاویں لیکن غایت نام تک پہنچنا بظاہر اسباب مشکل ہے۔ کرۂ ہوا کی حقیقت سے ہم بہت کچھ خبر رکھتے ہیں لیکن اگر مزید اطلاع کے لئے اوپر کے درجوں میں صعود کریں تو ادراک کیا ہماری جان ہی جواب دے بیٹھے گی اون بالائی درجوں میں جا کر نہ ہم باقی رہیں گے اور نہ ہمارا ادراک جس قدر درجے بعد میں ہم طے کرتے جا دیں گے اون سب کی نسبت یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ گاہ کہ وہاں ہماری ہمارا ادراک کام کر سکتا تھا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کہاں تک ہم ابھی اندر تہی کرتے جا دیں گے لیکن جو درجہ ہمارا انتہائی درجہ ہو گا اوس سے آگے جانا ہمارے ادراک سے باہر اور خارج ہو گا۔

جہاں پر ہمارا ادراک ختم ہو جاتا یا ٹیہر جاتا ہے وہی ہمارے ادراک کی قدرتی اور

آخری حد یا نقطہ ہے اوس سے آگے نہ تو ہم جا سکتے ہیں اور نہ کوئی ترقی کر سکتے ہیں یہ کہنا کہ ہمارے ادراک کی کوئی حد یا کوئی نقطہ انتہائی نہیں ہے غلط ہے اگر کوئی ابتداء ہے تو انتہا ہی ہے۔

بہت سے علمی مرحلے ایسے ہیں کہ اونکی تحقیقات باقی ہو اور اونکی تلاش میں ہنوز پوری کامیابی نہیں ہوتی ہر جسم باہر وجود اور ہر شے کی ایک حقیقت ہر جو دوسرے حقائق سے نسبتاً متاثر و متصف و ہوتی ہے بہت سے ایسے مرحلے ہی ہیں کہ گواہان کی بابت اور ہی دقائق تکلیفیں لیکن ایک مجموعی دریافت سے اونکی آخری حد قرار دی گئی ہے سرحر یا آتما کی بابت ابتداء دنیا سے چہان میں اور تحقیقات ہو رہی ہے مذہب میں ہی یہ مسئلہ زیر بحث رہا اور وادی فلسفہ میں ہی زیر بحث چلا آیا لیکن آج تک جس قدر تحقیقات ہوئی اوس میں ہی قرار پاتا رہا کہ یہ راز یا یہ سرمن وعین نہیں معلوم ہو سکتا اور نہ اسکے نقطہ انتہائی تک پہنچ سکتے ہیں۔ ممکن ہے کسی زمانہ میں موجودہ زمانہ سے زیادہ تر روشنی اس مسئلہ پر پڑے لیکن جو تحقیقات ہو چکی ہے وہ یقین دلاتی ہے کہ اس سے آگے کچھ نہیں جانا جاسکتا ہے۔
 بہ حالات بالا اگر یہ سوال کیا جاوے کہ۔
 ہمارا مبلغ علم کہاں تک ہے۔

نواسکا جواب ہی یہی ہو گا کہ جہان تک یا جس قدر ہمارا ادراک یا ادراک کی طاقت ہو۔
 جہان تک ہماری ادراک کی طاقت پہنچ چکی ہے وہ مرحلہ طے ہو چکا ہو اور جس قدر بڑا اور بڑھتے جاوے گا۔ کہ وہاں تک ادراک کی رسائی تھی۔

۱۔ پانی اور آگ کی حقیقت ایک نہیں ہے دونوں تضاد ہے اگر آگ کی حقیقت پانی کی تو عین منتقل کرنا چاہیں تو شکل ہے۔ اسی طرح حقائق الاشیاء کے ہر درجے ہمارے ادراک سے بالاتر ہیں اور ادراک کی رسائی میں ہو سکتی جیسے پانی کا قطرہ ادھلیوں سے پڑتا ہے۔ لیکن چٹکی میں نہیں رہ سکتا ہے اسی طرح ہر ادراک ایک طاقت تو ضرور رکھتا ہے لیکن اپنی طاقت سے آگے نہیں جاسکتا۔ ۱۲۔

باوجود اس کے کہ ہم نے بہت کچھ جانا اور بہت کچھ تحقیقات کی اور ہم ہر کوچہ اور ہر شعبہ سے گزرے اور یہ سلسلہ دن بدن ترقی ہی کرتا ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کھانا تک اور یہی ترقی کرے گا۔

ہم کوہ ہمالیہ کی چوٹی تک جا پہنچے کوہ ہندوکش سے گزرے دریائے چیرے اور ندیاں بہہ نکالیں زمین کی مخفی طاقتیں عمل میں لائے اور آسمان کے شعبہ کی رنگ مین دکھائے بجلی قابو میں کی اور ہواپ کی طنائیں اٹھ مین لین آگ پر حکومت کی اور پانی بس مین کر لیا ہوا ٹیسرالی اور بگولے تمام لئے مخفیات پر علمی رنگ مین اطلاع پائی قدرتی شعبوں مین جو جو عمر گیان اور دل چسپان تبیین ادن کا عام بین اظہار کیا۔ علوم کی بنیاد ڈالی فنون کی تسبیہ کی جو نہیں کرتا تھا کر کے دکھایا مشکلین حل کین ناممکنات ممکن کر دکھائے۔

لیکن باوجود ان سب باتوں کے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ہمارا مبلغ علم کامل یا کافی ہے یا یہ کہ وہ ہماری ایسی خوشی اور مسرت کا موجب ہو سکتا ہے جو لازوال ہو۔ خواہ ہمارے معلومات کی کوئی سی حد اور کوئی ساقط نہ ہو اور خواہ ہم اس سے آگے اور یہی ایسی دور دراز فاصلوں تک پہنچ جاویں جسکی حدیں ہمیں ابھی معلوم نہیں ہیں۔ پھر بھی کیا جاویگا کہ ہمارا مبلغ علم "نا کافی" ہے۔

ہم باوجود اس قدر طبع ذہین۔ مشاق۔ مددک۔ عقیل۔ فہیم۔ ذکی ہونے کے یہ یہ بھی ضمیمہ جان سکتے کہ

پس دیوار کیا ہو رہا ہے۔

آنے والے منٹ مین کیا کچھ ہوگا

کل کیا ہوگا۔

پرسون کیا ہوگا۔

ہماری تدبیر و تدبیر و تدبیر کا انجام کیا ہے۔

ہمیں کن کن وقعات اور حادثات سے سابقہ پڑے گا۔

اور آئندہ ہماری حالت کیا ہوگی۔

بڑے بڑے فلاسفر اور منطقی سائنس دان ہی نہیں جانتے کہ مستقبل اونکے حق میں کیسا ثابت ہوگا اور ان کے پس پس پشت کیا ہے۔

جو لیکچرار اور جو فلاسفر جو تمدن اور جو منطقی ہزاروں واقعات پر روشنی ڈالتا اور صدیوں سے ڈاکٹر ہے وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ آج والا وقت اوسکی نسبت کیا کچھ سوچ سنا ہے۔۔۔۔۔ اوسکے پس پشت کیا کچھ ہو رہا ہے۔ ہماری یہ حالت اس بات کا ثبوت ہے کہ ہم جو کچھ جانتے یا جان سکتے ہیں ایسے وسائل اور ذرائع سے جان سکتے ہیں جو زنجیر کی کنڈیوں کی طرح آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ پیوستہ ہیں ہم موقوفات سے زیادہ تراستدلال کرتے ہیں کیفیات وارہ سے ایک دوسری کیفیت کا اظہار کرتے ہیں لیکن براہ راست بلا ادا و سابقہ واقعات اور کیفیات کے کامیابی شکل ہے اگر ارسطو۔ اٹلاٹون۔ بوعلی سینا۔ ابن رشد۔ فارابی۔ بیکن۔ نیوٹن۔ جیٹن۔ ہملٹن۔ بارکلی۔ برٹرینڈ راسل۔ پینرکویہ کہا جاتا کہ وہ باوجود اسقدر فلاسفر اور حکیم ہونے کے اپنے پس پشت کا نظارہ اور تماشا ہی کرین تو شاید اونکی ساری فلسفی اور حکمت ندامت سے واپس آتی۔ حکما نے جو باوجود بہت کچھ جانتے کئے یہ کہا ہے کہ۔

ہم نے کچھ ہی نہ جانا۔

یہ اسکا ثبوت ہے کہ انسان صحیح علم اور براہ راست ادراک سے معذور ہے اور اسکا مبلغ علم بہت کچھ نا کافی یا نامکمل ہے بے شک ہمیں ایک علم یا ایک ادراک تو دیا گیا ہے لیکن نہ ایسا علم اور نہ ایسا ادراک جو ایک براہ راست علم یا ادراک کا درجہ رکھتا ہو۔

ہمارے مبلغ علم کی یہ حالت یا یہ کیفیت کیوں ہے بمقابلہ دیگر مخلوق کے جو درجہ اور جو ہادی کیفیت ہے وہ تو اس امر کی متقاضی تھی کہ ہم ہر ایک شکل اور ہر ایک عقدہ کا جواب ہوتے اور ہم میں بالخصوص انتہائی طاقتیں پائی جاتیں اور ہم کسی امر میں کم نہ ہوتے ہماری یہ کیفیت اور یہ حالت اگر ہمارے اختیاری ہوتی

تو شاید ہم اس میں ناکامیاب نہ رہتے لیکن چونکہ یہ کیفیت کسی اور کی عطیہ ہے اس واسطے ہمیں مجبوراً اوسکا پابند رہنا ہی پڑتا ہے اور اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ ہم سے وہ کیفیات متغایر میں جو ایک دوسری اعلیٰ طاقت میں پائی جاتی ہیں اور جن کی حامل وہی طاقت ہو سکتی ہے۔

افسوس ہے کہ باوجود اس ناکافی علم اور ادراک کے انسان اپنے مبلغ علم کو بہت کچھ سمجھتا ہے اور اون امور یا اون کیفیات سے انکار کرتا اور اون پر دلائل لاتا ہے جو اس کے احاطہ علم یا خیر ادراک سے بالکل دور اور فاصلہ پر ہوتے ہیں سب کچھ ہوتے دیکھتا ہے لیکن انکار پر انکار کئے جاتا ہے پس پشت یا پس دیوار کو کچھ جانتا نہیں آئیوالے سنٹ کی نسبت نہیں کہہ سکتا کہ اوس میں کیا ہوگا اپنا اخیر اور اپنا وقت نہیں جانتا لیکن یہ دلیری نہ گننے کا عادی ہے کہ۔

میری رائے میں اور کچھ نہیں۔

یا یہ کہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔

یا یہ کہ اور کچھ نہیں ہونا چاہئے۔

اس سے کوئی پوچھو کہ تمہاری آنکھ اوچھل پس پشت پس دیوار ہی نہیں بلکہ پس کاغذ جو کچھ ہو رہا ہے جو کچھ کل ہونیوالا ہے کل نہیں بلکہ دوسرے سنٹ یا گنڈ میں ہونیوالا ہے اس کی نسبت کچھ جانتے ہو۔ اگر نہیں جانتے اور اس میں محض مجبور ہو تو ایک اعلیٰ طاقت کو تمہارا مبلغ علم کیونکر بغیر خاص وسائل کے محیط ہو سکتا ہے۔

طاکی دودھ مسجد تک۔

بھوک تو قدم قدم پر کھلتے ہو اور تعلیٰ یہ کہ سوائے ہمارے اور کچھ ہی نہیں اگر علم کافی اور محیط کل ہوتا تو کچھ بات ہی یہی اس ناکافی صورت میں اترا نا دانش مندی سے بعید ہے۔

ہمیں جو مبلغ علم کافی دانی نہیں دیا گیا ہے اس کا وجہ یہ ہے کہ اگر ہم کافی علم نہ کہتے تو کوئی ترقی ہی نہ کر سکتے کیونکہ تحصیل حاصل لا حاصل ہوتی ہمیں علم اور ادراک

دیا گیا لیکن معنی اور ظاہر دلائل اور ذرائع کے ماتحت ہیں ایک طاقت بخشی گئی لیکن اور طاقتوں کے اشتراک سے ہیں یہ کہا گیا کہ۔

تم جانتے نہیں ہو لیکن جان سکتے ہو اور تمہیں جانا چاہئے۔ یہ تحریک تھی جو ہمیں کچھ سمجھاتی یا جنواتی ہے بھتی بڑی جلد باز ہے جو اپنے مبلغ علم پر کچھ ہر وسہ اور تکیہ کرتی ہے اور ایک حد پر ٹھہر جاتی ہے ہمیشہ اپنی ادراکی طاقت ناکافی سمجھ کر آگے بڑھتے جاؤ یہی ایک ذریعہ ہماری ترقی کا ہے ممکن ہے کہ بڑھتے چڑھتے ہم بہت دھنکل جاویں لیکن یہ نہیں ہوگا کہ ہم منیبات اور غفیات پر بلاذریعہ اور بلا وسائل خاصہ کامیاب ہو سکیں یہ اوس طاقت کا حصہ ہے۔ جس کا ہم ظل ہیں یہ منزل ہی کچھ کچھ طے ہونے لگتی ہے مگر اون راہوں سے جو اسکے واسطے مخصوص ہیں اور اون لوگوں کی رہبری اور رشد سے جو اس کے موزون ہیں ہر اسجد کیواسطے ایک ضابطہ ہے کوئی وجہ نہیں کہ اسجد روحانی کے واسطے کوئی ضابطہ نہ ہو۔

ترقی کا پہلا اصول یہ ہے کہ ہم اپنے مبلغ علم کو ہمیشہ ناکافی سمجھیں۔ اور اوس کی لے میں پڑھتے جاویں اور اوس اعلیٰ طاقت کے مبلغ علم کے مقابلہ پر دم نہ ماریں جس کا علم ساری مخلوق سے اعلیٰ اور روشن تر ہے اور جس کے ماتحت ہمارے کل علوم اور ادراکات میں ہمارے علم اور ادراک کا ایک حصہ یہی ہے کہ ہم اپنے علم اور ادراک کی کیفیت اور چیز سے آگاہ ہوں اور یہ جانیں کہ ہمارے علم اور ادراک کے سوائے ایک اور علم اور ادراک بھی ہے ہستی سب ترقیوں کی بنیاد اور جڑ ہے اور اس سے اخلاق فاضلہ کی ہستی وجود میں آتی ہے۔

قیافہ

زاشکب راز دل بقرار سن شد فاش
کہ از ستارہ شود سیر آسمان معلوم

یہ بات بلا کسی مزید بحث کے مان لی جائیگی۔ کہ انسان کا علم یا ادراک اس قدر وسیع اور جامع نہیں ہے۔ جس قدر ہونا چاہئے۔ یا جس قدر ضرورت ہے۔ گو انسان اپنی زندگی یا اپنے زمانہ حیات میں بہت کچھ حاصل کرتا اور بہت کچھ رکھتا ہے۔ لیکن پھر بھی اس کا علم اس کا ادراک محدود ہے۔

بہ مصداق وَمَا أَوْتَاهُمُ مِنْ - اگر ایک اعلیٰ سے اعلیٰ ترقی یافتہ انسان کا مبلغ علم ہی پر کہا اور دیکھا جاوے تو وہ بھی وسیع اور جامع ہو گا۔ وسعت اور جامعیت علم یا ادراک انسانی کا اس سے بآسانی اندازہ ہو سکتا ہے۔ کہ بسا اوقات کیا ہر لحظہ کے اندر وہ جانتا تک نہیں۔ کہ آئیو لے منٹ میں کیا کچھ ہو نیوالا ہے۔ اور ایک آئندہ گھڑی کن کن خوش کن یا خوفناک حادثات یا واقعات سے لبریز ہے۔ کون جانتا اور کون کہہ سکتا ہے۔ کہ کل کیا ہو نیوالا ہے۔ اور پرسوں کیا کچھ پردہ غیب سے ظہور میں آویگا۔ ہم صد ہا قیاسات اور ہزاروں معلومات کے بانی اور موجد ہیں۔ اور صد ہا قیوح اور کامیابیاں ہمارے حصہ میں آئی ہیں۔ لیکن بلا میں ہم یہ سب سکت اور یہ قوت اب تک حاصل نہ ہوئی کہ آئندہ واقعات کی نسبت

لے عمر انسانی سبب لازم نہیں آتا ہر۔ کہ کوئی اور اعلیٰ طاقت بھی ایسی قوت اور ایسی دسترس کو ظاہر یا عاری ہو۔ کیونکہ ہم یہ سب ساتھ ہی پاتے ہیں کہ ایک طاقت کو دوسری طاقت بالآخر جوتی ہے۔ جب ہم ایسی قوت اور ایسی دسترس کی نسبت انکار کرتے ہیں۔ تو صرف اپنے مقابلہ میں نہ کہ کسی اور بالاتر اور غائر طاقت کے مقابلہ میں

کچھ بھی کہہ سکیں۔ یہی ایک کمی اور یہی ایک نقص ہے۔ جو ہمیں ایک اعلیٰ ہستی کا یقین دلاتا۔ اور اس درجہ تک لیجاتا ہے۔ جہاں تمام درون اور تمام ادراکات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ گو درجہ بدرجہ ادراکات اور معلومات میں فرق اور امتیاز ہے۔ اور ایک سکیل پر تمام معلومات اور تمام ادراکات کہی ہی نہیں آسکتے۔ لیکن یہ کسی حالت میں بھی نہیں کہا جاسکتا کہ۔

ہمارے ادراکات اور ہمارے معلومات میں کلیت یا جامعیت موجود ہے۔ اگر یہ نقص اور کمی کی ہوتی۔ تو جو کچھ اختلاف اور تضاد پایا جاتا ہے وہ نہ ہوتا۔ ہم کیوں آپس میں متضاد خیال ہیں اس واسطے کہ ہمارا تحقق اور ہمارا ادراک ایک پیمانہ اور ایک مقیاس کے تابع نہیں ہے۔ ایک ہی بحث یا ایک ہی خیال کی نسبت ہم مختلف رائے رکھتے ہیں۔ اور مختلف وسائل یا اسباب سے کام لیتے ہیں۔ بیشک ہم صاحب قیاس اور صاحب فراست ہیں۔ لیکن ہمارا قیاس اور ہماری فراست نہ تو اس قدر جامع اور مکمل ہے۔ اور نہ اس قدر وسیع کہ اس میں ہر ایک قسم کی کمنہ اور باریکی آجاوے۔ اور ہم اُس پر ایک قطعی اور یقینی حکم لگا سکیں۔

باوجود اس کمی اور مسلسل نقص کے ہی انسانی ادراکات سے اس درجہ تک کام لیا گیا۔ یا لیا جاسکتا ہے جو خود گروہ انسانی میں ہی بہ نظر حیرت دیکھا جاتا ہے۔ اور ابھی اس میں اس درجہ تک اور بھی ترقی ہو سکتی ہے جس سے معلومات اور مدرکات میں ایک

یہ بحث کہ آیا کوئی ایسی طاقت ہی ہے جو ہمارے علوم اور ادراکات سے بڑھ کر کام کرتی ہو ایک صاف بحث ہے۔

یہ ثابت اور ظاہر ہے کہ ہمارا ادراک اور ہمارا علم نسبتاً محدود ہے۔ اور ہم قضیہ راہِ دلالت ہیں۔ اور یہی ظاہر ہے کہ ہمارے ادراک اور ہمارے علم میں درجہ بدرجہ کی اور پیشی پائی جاتی ہے۔ ہماری طاقتوں اور ہمارے ادراکات کا ایک آخری ہندسہ یا آخری درجہ ہی ضرور چلا اور اس میں ہی ایک کمی اور نقص باقی رہ جاتا ہے۔ حالانکہ ادراکات اور علوم کا دائرہ ابھی ختم نہیں ہوا ہے۔ اور وہ فضول ہی نہیں ہے پس لابی ہو کر اسکے احاطہ کی اس قدر طاقت ہو کر کہ نیچے جو کچھ بیان کیا ہے۔ وہ فضول اور بحث نہیں ہے۔ برو جود اور ہر واقعہ کا ایک مستقر اور ایک محل ہے۔ پس جہاں ہم نہیں پہنچ سکتے اس کوئی اور مستقر اور محل ہونا چاہیئے۔ ۱۲۔

حیرت خیز روشنی اور جلا آسکتی ہے۔

اُن مدرکات اور اُن علوم کے سوائے جنہیں وہی طاقتوں اور الہامی قوائی سے منسوب کیا جاتا ہے اور جو قدر مدرکات یا اکتسابات انسانی گروہوں میں پائے جاتے ہیں۔ اُن سب کی بنیاد قیاسات یا ادراکات پر ہی ہے۔ اُن میں سے بعض ایسے ہیں جو مسلسل ثبوت اور عملی اعتبارات سے یقینات تک پہنچ گئے ہیں۔ یا کم سے کم اُنہیں یقینات میں جگہ دی جاتی ہے۔

اور بعض ایسے ہی ہیں جو غیر یقینی ہیں ہمارے اکثر مدرکات اور اکتسابات کی بنیاد قیاس۔ ادراک اور تجربہ ہے جیسے جیسے ہمارے قیاس ادراک اور تجربہ میں روشنی اور صفائی آتی جاتی ہے۔ ویسی ہی ایسے علوم اور مدرکات میں ہی ایک روشنی اور جلا آتی جاتی ہے۔

فلسفہ طبیعیہ یا نیچرل فلاسفی کی تمام شاخوں مادیات، ہوائیات، کربائی، بھریات سمیت کی بنیاد اور شروع زیادہ تراکبات پر ہی ہے۔ یہ شاخیں صرف ایک منظر تھے۔ تجربہ اور قیاسات کی بدولت ان میں ایک ترقی ہوتی گئی۔ اور استمرانی اصولوں کی مدد سے ان سے وہ سودمند طریقے اخذ کئے گئے۔ کہ آج اُن پر دنیا کی ترقی اور مخلوق کی کمائیں کا دار مدار ہے۔

بھریات اور سمیات کے متعلق آنکھ اور کان نے صرف معمولی بصارت اور سماعت پر ہی بس نہیں کی۔ بلکہ ان اعلیٰ مراتب کا بھی انکشاف ہوا ہے۔ جو علومِ مادرِ حروف و فنون عجیبہ کا بنیادی پتھر ہیں۔

آنکھ معمولی اشیاء اور معمولی اجسام کا ہی مشاہدہ نہیں کرتی۔ بلکہ اُن انوار اور اُن مشارق تک بھی پہنچتی ہے۔ جو ہمارے فلسفہ طبعیات کی بنیاد یا ماخذ ہیں۔ اسبابِ سمیعہ اور قوائے سمعیہ ہمیں صرف ایک دوسرے کے خیالات اور تصورات ہی پر اگلا نہیں کرتی۔ بلکہ اُن مراتب تک پہنچاتی ہیں جو صد سودمند فنون اور مدرکات کا ماخذ ہیں۔

لے ہم جو کچھ آنکھوں و دیکھتے ہیں کا وزن سنتی ہیں۔ وہ اس قدر تک ایک معمولی مشاہدہ یا معمولی ادراک ہی تک

جب ہم ایک سان یا ایک منظر دیکھتے ہیں۔ تو ہمارے دل پر اس سے ایک خاص قسم کا اثر ہوتا ہے۔ اور ہم یہ خیال کرتے ہیں۔ کہ شاید ان اسباب یا ان آثار کا یہ نتیجہ ہو۔ طیب جب کسی شخص کے چہرہ پر محرق خون کے آثار دیکھتا ہے۔ تو بہ اقتضائے تواعد طیبہ پہلے لگتا ہے۔ کہ یہ شخص کسی احتراقی عارضہ میں مبتلا ہو گا جب کسی کی آنکھ میں زردی اور کثافت پاتا ہے۔ تو صفر اور سودا پر استدلال کرتا ہے ایک عالم طبعیات ہوا کی خنکی۔ گرمی۔ آفتاب کی رنگت۔ ابر کی آمد چاند کی چاندنی جو بیون علمی نتیجے اخذ کرتا ہے۔ اور بسا اوقات اسکے قیاسات درست ہی اترتے ہیں جو حکیم آئندہ موسم کی نسبت پیش گوئی کرتا ہے۔ ممکن ہے۔ کہ اس کے بعض یا کل استدلالات ایک وقت میں غلط بھی نکلیں۔ لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا۔ کہ وہ کبھی بھی صحیح نہ نکلیں۔

انسان کے بار بار کے تجربوں اور مشاہدوں میں اکثر صداقت ہی ہوتی ہے یہ کہنا کہ ایسے مشاہدات اور تجربے سرے سے ہی لغو اور غلط ہوتے ہیں۔ علمی اکتسابات سے پیچھے ہٹتا ہے اس میں کچھ بھی شک نہیں۔ کہ ہمارے اُن مدركات اور اُن علوم کی بنا جو محض بار بار یا لگاتار تجربوں اور مشاہدات کے زور پر ہوتے ہیں زیادہ تر یقینی اور حکمی نہیں ہوتی۔ لیکن اس سے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا۔ کہ

بقیہ حاشیہ ہم احسان اور عذر کو کام نہیں لیتے۔ غور احسان کی وقت وہی معمولی مشاہدات اور معمولی سموعات صد عجیب اور صحت خیر امور کے ادماک کا باعث ہوتے ہیں۔ ہماری آنکھیں کسی نہ کسی وجود میر کے افاد سے بذریعہ انعکاس۔ انکسار۔ انجملال مستفیض ہوتے ہیں۔ ادماں عل سے بھنے یہ دریافت کیا ہے۔ کہ فرد کی طاقت و قمار کما تنگ ہے۔ ادماں کو علی طور پر کیا کچھ کام لیا جاسکتا ہے۔ طے ہذا قیاس عمل صورت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہوا کا اس میں کما تنگ دخل لہر قبض ہے۔ اور ہوا کے ذریعے صحت کہ کن حالات میں لائی جاسکتی ہے اور صورت کا عمل لالت اور جواہر میں کہیں طور پر ہو سکتا ہے۔ کیا فوٹو گراف کا عمل میں اس مرحلہ پر نہیں لیا جاسکتا۔ کہ ہوا اور صورت میں کس قسم کا رشتہ ہے۔ اور سمیات سے کیا کچھ سندہ عملیات اور بھی کل سکتے ہیں۔ ۱۲۔

ان میں صداقت ہوتی ہی نہیں۔ اگر یہ قیاس صحیح سمجھا جاوے تو اکثر اخلاقی نصائح
اسد آثار سے ہی کنکارہ گزیریں ہونا پڑیگا کیونکہ ان کی بنیاد ہی اکثر مشاہدات اور تجربات
پر ہوتی ہے جو حکیم یہ کہتا ہے۔ ”نیکی کرنا اچھا اور بدی کرنا بُرا ہے“
وہ اسکا ثبوت زیادہ تر تجربے ذہنی شہادتوں سے ہی دیتا ہے۔ اور اپنے
دعوے پر کانشس اور نوز صیر کی شہادت لاتا ہے۔

جو علوم اور مدرکات مشاہدات اور تجربات سے زیادہ تر متعلق کئے جاسکتے ہیں
انکی دو قسمیں ہیں۔ (الف) یقینی (ب) تجربی یا قریب الیقینی۔

دوسری شق میں وہ تمام مدرکات اور تمام علوم اور فنون داخل ہیں۔ جو عموماً بار بار کے
تجربہ اور مشاہدہ سے منسوب ہیں۔ اور ان میں اداہم اور ظنیات کا بھی دخل پایا جاتا ہے۔
یاد رکھو کہ ایک سہولیت سے ظنیات اور اداہم کا عملہ فعلہ دخل پاسکتا ہے۔

تجویم جفر فن رکیا فن مخصیات فن نقوش فن کیمیا فن مبیانہ
اس قسم کے فنون میں کہ انہیں بار بار کے تجربات اور لگاتار مشاہدات کا بہت
کچھ دخل ہے۔ اور ساتھ ہی اسکے ان میں ظنیات شکوک اور اداہم کا ایک سہولیت
سے دخل اور قبض ہو جاتا ہے۔

علمائے قدیم کی تالیفات اور تصنیفات میں ان فنون اور ان مدرکات کی
نسبت کچھ نہ کچھ ذکر پایا جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ انہیں ایسے فنون
یا ایسے مدرکات پر کسی نہ کسی درجہ میں دلوق ہی تھا۔

بعض دفعہ ہم بعض فنون سے صرف اس واسطے بدظن ہو جاتے ہیں کہ ان
میں اداہم اور ظنیات کا مواد زیادہ پایا جاتا ہے۔ یا یہ کہ معتقدین عوام الناس
ہوئے ہیں۔ یا کہ ان میں واقعی کمالیت کسی کو حاصل نہیں ہوتی۔ گو یہ تمام شہادت

۱۔ ہندی۔ یونانی۔ فارسی حکمائے قدیم میں سے اکثر نامور حکیم ہی ان فنون اور ان مدرکات
کے قائل تھے۔ اور ان سے معجزات کثرت میں ان فنون میں پائے جاتے ہیں۔ اور ان کا طرز استدلال و
ظاہر ہے۔ کہ وہ ان کے قائلوں میں سے تھے۔ ۱۲۔

درست ہی ہوں۔ لیکن اُن سے قطعی طور پر یہ قرار نہیں دیا جاسکتا کہ ایسے بعض علوم اور فنون یا مدرکات میں کچھ بھی اصلیت اور صداقت نہیں۔

بعض فنون اور بعض مدرکات کی بنیاد و اصل حکمت یا حکمت کے مسائل یا اکتسابات پر ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ اُن میں عام طور پر کامل بہت کم ہوتے ہیں۔ اس واسطے وہ مشتبہ حالت میں رکھے جاتے ہیں ہم اس وقت فن قیافہ کی نسبت مختصر الفاظ میں بحث کریں گے۔ تاریخ ہمیں سوجھاتی اور دکھاتی ہے کہ یہ فن کوئی نیا فن نہیں۔ بلکہ ایک پورانا فن ہے۔ اکثر حکما اور فلاسفہ دنیا کا اس میں توغل رہا ہے۔ اور بعض نے اس میں کتابیں اور رسائل بھی لکھے ہیں۔ ہر قوم اور ہر ملک میں اس قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں۔ جو اس کے شائق رہے ہیں۔ پُرانے زمانوں میں ہی نہیں بلکہ موجودہ زمانہ میں بھی ہر قوم اور ہر گروہ میں اسکے نفاذ موجود ہیں۔

پہلے ہم یہ دیکھنا چاہیے۔ کہ قیافہ سے مراد کیا ہے۔ یا یہ کہ اسکی تعریف کیا ہے جب کوئی شخص ایک انسانی منظر سے بہتجیت بعض آثار و اذہ اور مظهر کے کسی شخص کی نسبت کوئی رائے باعتبار اس کے اندرونی حالات یا باطنی کیفیات یا آئینہ ظہورات کے قائم کرتا ہے۔ تو کہا جاویگا۔ کہ وہ قیافہ دان ہے۔ یہ تعریف کسی استحالہ کی مستلزم نہیں ہے کیونکہ مظاہر اور مناظر کے آثار و اذہ سے کسی کی نسبت رائے کا قائم کرنا شکل اور متغذہ نہیں ہے جس طرح قیاس کے متعلق حکما نے چند گراں درقوا عد مرتب کر رکھے ہیں۔ اسی طرح قیافہ کی نسبت بھی چند قوا عددون اور مرتب میں ان قوا عد کی تطبیق اور اقتدار سے یہ مرحلہ بھی طے کیا جاتا اور کیا جاسکتا ہے۔

انسان دو حالتیں رکھتا ہے۔ ایک حالت ظاہری۔ دوسری باطنی۔ گو دونوں حالتوں میں ایک بعد اور منایرت ہے۔ مگر نہ اسقدر کہ اُن دونوں میں کوئی نسبت ہی نہ ہو۔ حکما نے یہ قرار دیا ہے۔ کہ باطنیات کا ظہور ہمیشہ ظواہر میں ہوتا رہتا ہے۔ ادباً طن انسان کا پہلا منظر یا پہلا منظر اس کا چہرہ اور اُس

کی انکمیں ہیں۔ حکماء کا یہ قیاس بچائے خود ایک مکمل اصول اور صحیح قاعدہ تسلیم کر لیا گیا ہے۔ حکما نے ایسے ایک محفوظ اصول اور ایک قدرتی رہنما کے نام سے تعبیر کیا ہے اس محفوظ اصول اور قاعدہ تسلیم شدہ کا استدلال اس عام میلان اور عام رجحان سے کیا جاتا ہے کہ اکثر لوگ ایسے اشخاص کے دیکھنے کے مشتاق ہوتے ہیں۔ جو ان کے زمانہ میں مشہور اور نامور ہیں جب کبھی لوگ یہ سن پاتے ہیں۔ کہ فلان شخص ایک عظیم المثال بہادر اور شجاع یا کسی عجب فن کا موجد اور کسی دلچسپ کتاب کا مصنف ہے۔

تو چاہتے ہیں۔ کہ اسے دیکھیں۔ اور اگر دیکھ نہ سکیں۔ تو اس کا ذکر ہی نہیں۔ اور دیکھنے والوں سے پوچھیں کہ وہ کس کے مشابہ تھا اور اسکی کیا کچھ شہادت اور شکل تھی۔ اس زمانہ میں پریس اور اخبارات ایسے مشہور لوگوں کی بابت دلچسپ نوٹ دیتے اور مصویرین تصویروں کے ذریعہ سے لوگوں پر اس کا اظہار اور اعلان کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کی تصویریں اور بُت نہایت ہی دلچسپی اور محبت سے دیکھے جاتے ہیں جو لوگ زیادہ تر عین قیاس اور عین سبب رکھتے ہیں۔ وہ ایسے لوگوں کے خط و خال سے ان کی عقل اور اخلاقی حالت و چال چلن کے دریافت کرنے کی مخفی کوشش اور اپنے اپنے خیالات اور تجربات کے مطابق ایک کلیہ قائم کر کے یہ استدلال کرتے ہیں۔ کہ اس قسم کے منظر کے

۱۱۔ قیاس اور قیاد میں ایک باریک فرق ہے۔ قیاس کی بنیاد زیادہ تر مختلف علمی دلائل پر ہوتی ہے۔ امد قیاد کا انحصار صرف ان آثار پر جو ایک منظر یا آئینہ مخصوصہ سے مختص ہیں۔ قیاس ایک وسیع بیانہ پر ہوتا ہے اور قیاد کا میدان محدود ہے۔ اور زیادہ تر مشق امد لگا آتجربیات پر موقوف ہے۔ قیاد قیاس کو معنوی نہیں۔ لیکن قیاس قیاد کا محتوی ہے۔ ۱۲۔

۱۳۔ جاپانیوں کی موجودہ کامیابی اور جنگ نے لوگوں کو انکا اس قدر مشتاق کر دیا ہے۔ کہ ایک معمولی جاپانی کی تصویر ہی جوش طبعیت اور پوری اسنگ سے دیکھی جاتی ہے۔ اور انکے منظر اور خط و خال سے مختلف نتیجے نکلے جاتے ہیں۔ ۱۴۔

لوگ ہمیشہ ایسے ہی ہوتے ہیں۔ یا ہونے چاہئیں جن جکیموں نے یہ قرار دیا ہو۔
کہ انسانی چہرے کے منظر میں اندرونی یا باطنی معانی کندہ ہیں اور اُس سے بہت
کچھ اخذ کیا جاتا ہے۔

وہ اس دلیل سے حق پر ہیں۔ کہ انسان کے ظاہر اور باطن میں دراصل
ایک گہرا رشتہ یا تعلق ہے۔ جب انسان کی طبیعت کندہ ہوتی ہے یا وہ
غصہ میں ہوتا ہے۔ تو اُس کے چہرے کا منظر بدل جاتا ہے۔ اور اُس کو دیکھنے
والا بخوبی استدلال کر سکتا ہے۔ کہ اُس کے باطن یا اندوہ کی یہ حالت
اور یہ کیفیت ہے۔ گو ہم انسان کی زبان سے اُس کی حالت اور اندرونی کیفیت
پر بہت کچھ اطلاع پا سکتے ہیں۔ مگر انسانی چہرہ کا منظر کین زیادہ محفوظ اور
باطنی اطلاعات دینے کیلئے ایک امین جزو ہندہ ہے۔ انسان کا چہرہ اور چہرے
کا منظر اُن تمام امور اور کیفیات کا مظہر ہے۔ جو اس کی باطن میں محفوظ ہیں۔
اور جن کا اظہار کسی نہ کسی ہو کر رہتا ہے۔ زبان صرف ایک آدمی کے سطحی
خیالات کا اظہار کرتی ہے۔ لیکن اُس کا چہرہ اور چہرے کا منظر اُن امور کا مظہر
ہے۔ جو قدرت نے اُس کے دل اور دماغ میں ودیعت کر رکھے ہیں۔

جس طرح ایک دقیق کتاب یا مضمون کے پڑھنے اور سمجھنے کے لئے
بعض وقت مشکلات عاید ہوتی ہیں اسی طرح کتاب چہرہ کے مطالعہ کیلئے
ہمیشہ پوری غور اور پوری سمجھ کی ضرورت ہے۔ یہ وہ منظر اور وہ کتاب نہیں۔
جو دیکھتے ہی سمجھ لی جاوے۔ اور قیاس درست اُترے۔ اُس کے واسطے مزید
تجربہ اور غور کی ضرورت ہے۔ چہرہ کا منظر یا چہرہ کی کتاب ہمیشہ کھلی رہتی ہے
نہ وہ مجلد ہے۔ اور نہ اوپر کوئی غلاف ہے۔ لیکن باطن کے معانی اس سے
درخشان ہیں۔ جن کا حل کرنا یا پانا خیلے شکلے دارد۔

لوگ ہمیشہ یہ خیال کر نیچے عادی ہیں۔ کہ انسان وہی ہے جو دکھائی دیتا ہو۔
یہ ایک کم وجہ کا خیال ہے۔ انسان صرف وہ نہیں ہے۔ جو دکھائی دیتا ہے۔

بلکہ مکمل انسان وہ ہے۔ جو اُس قالب کے اندر موجود ہے۔ اگرچہ حرکات سے بھی انسان کے باطن پر ایک روشنی پڑتی ہے۔ اور اُن سے بھی بعض اوقات ایک معقول اور صحیح استدلال ہوسکتا ہے۔ جیسے کہ بعض قیافہ دان چوٹے بچوں کی حرکات سے شروع شروع ہی میں وہ نتائج اخذ کیا کرتے ہیں۔ جو کہیں اخیر اور دور جا کر نکلا کرتے ہیں۔ گویا اسی ابتدائی رائیں اکثر صحیح نکلتی ہیں۔ لیکن حرکات سے استدلال کرنا چند ان مشکل نہیں۔ اور یہ ہی اُن پر ہمیشہ دثوق ہوسکتا ہے۔ کیونکہ ہماری حرکات کا اکثر حصہ بسا اوقات بعض عوارض اور اضطراری حالات سے مربوط ہوتا ہے۔

بعض لوگ بعض اوقات بدن کے اور حصوں یا اعضاء سے بھی استدلال کرنے کے عادی ہیں۔ شاید انکا استدلال درست ہو۔ لیکن سوائے منظر چہرہ اور آنکھوں کے اور اعضاء بدن میں استعداد قوت احساس اور جذبہ تاثیر نہیں۔ کہ اُن سے ہم صحیح طور پر زیادہ سودمند مواد استنباط کرسکیں۔ سچ پوچھو تو انکے کا منظر ہی چہرہ سے دوسرے درجہ پر ہے۔ آنکھ بھی دھوکا دیکھاتی ہے۔ انسان کے جسم میں صرف چہرہ کا منظر ہی ایک ایسا بدیہی اوصاف منظر ہے۔ جو قیافہ دان کے لئے ایک کھلی کتاب اور روشن مبرہن شہادت ہے۔

قیافہ دانوں نے اپنے لگاتار تجربوں اور مسلسل مشاہدوں سے قیافہ دانی کے چند اصول وضع کر رکھے ہیں۔ اگر ان اصولوں کے مطابق کام لیا جائے تو عموماً نتیجہ صحیح نکلتا ہے۔ اُن چند موضوعہ اصولوں کے بیان کرنے کے اول ہم یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ قیافہ دانی کچھ بے گڑبہ حساب ہے۔ غور دی نہیں۔ کہ اس عمل سے جواب ہمیشہ صحیح ہی نکلتے۔ کیونکہ اسکا مدار زیادہ تر مشق پر ہے جس مشاق نے ہمدرد چیزوں اور صدمہ مناظر کا فاش کیا ہو۔ یہی اُس میں کامیاب ہوتا ہے۔ وقت اور موقعہ کو بھی اس میں بہت کچھ دخل ہے۔ اور اُن مقدم واقعات اور حادثات کو بھی جو عارضی طور پر انسانی چہرہ کے منظر کو تبدیل

کرنے میں فوری اثر رکھتے ہیں۔ خوشی اور غم بھی مناظر انسانی پر گہرا اثر ڈالتے ہیں۔ ان عارضی آثار اور خارجی واردات سے انسانی مناظر میں ایک ایسی تبدیلی آجاتی ہے۔ کہ بعض اوقات ان سے ایک تجربہ کار قیافہ دان بھی غلط رائے قائم کر لیتا ہے۔ ضروری اور لا بدی ہے کہ سمجھ دار قیافہ دان ان مقدمات اور ان عوارض خارجی سے خبردار رہ کر قیافہ لگائے۔ بعض حکیموں کی یہ رائے ہے۔ کہ ہم انسانی چہرہ سے ہر وقت صحیح قیافہ نہیں لگا سکتے خصوصاً جب باہمی ارتباط بڑھاوے۔ تو اس حالت میں صحیح قیافہ مشکل ہو جاتا ہے زیادہ تر اس حالت میں وثوق اور صحت رائے کی امید ہو سکتی ہے۔ جب چہرہ اور منظر چہرہ اجنبی ہو۔ اور قیافہ دان چہرہ دیکھنے کا عادی نہ ہو چکا ہو۔ اجنبیت میں قیافہ دان کی رائے اور خیال فوراً باطن تک پہنچ سکتا ہے۔ اور زیادہ ارتباط کی صورت میں چونکہ عادت اور خصایل پر یوں بھی عبور ہوتا رہتا ہے۔ اس واسطے ان معلومات اور رجحان طبیعت کا بھی اثر پڑ جاتا ہے۔

جب ہم ایک شخص سے بات چیت کے ذریعہ سے مزید واقفیت اور روشناسی حاصل کرتے ہیں۔ تو ضمناً اسکی عادات اور اوصاف سے بھی واقفیت پیدا کرتے جاتے اور ایک طرح سے انکے عادی ہو جاتے ہیں۔ خوشبو یا بدبو پہلی دفعہ تو ہمارے دماغ اور اعصاب پر عجیب اور زور آور اثر کرتی ہے۔ لیکن جب ہم اسکے عادی ہو جاتے ہیں۔ تو وہ حالت نہیں رہتی۔ ہم ہمیشہ ایک اجنبی صورت کا نظارہ اور مطالعہ پوری غور سے کرتے ہیں۔ اور اپنی نگاہیں منظر چہرہ کے ذریعہ سے اسکے باطن تک پہنچا دیتے ہیں۔ لیکن جو ان ہی واقفیت اور مزید روشناسی ہو جاتی ہے۔ وہ حالت باقی نہیں رہتی۔

بعض حکماء نے یہ صلاح دی ہے۔ کہ قیافہ دان کے لئے یہ ضروری ہے۔ کہ وہ اجنبی لوگوں سے جھکا قیافہ منظور ہو۔ خلا مانہ بڑھاتے۔ کیونکہ ہر اجنبی یہ کوشش کرتا ہے۔ کہ دوستانہ الفاظ اور چٹری چٹری باتوں سے اپنی خوبی اور اچائی کا اظہار

کہئے۔ اور یہ دکھائی کہ وہ اپنے باطن کے لحاظ سے ہی قابل تعریف ہے اکثر انسان صرف مزید واقفیت سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ مزید واقفیت اُن کے عیوب اور گرفتوں کا خفا کرتی اور رائے میں غلطی اور لغزش ڈالتی ہے اگر ہم مزید واقفیت کے بعد پہلی نظر کے قیاذ کا اعادہ کریں تو ان دونوں میں ایک بین فرق ہوگا ایک مدید زائے کے گزرنے پر طبائع کا حن و قبح کہتا ہے اور پھر تہ لگتا ہے۔ کہ دراصل فلان انسان کی طبیعت اس انداز میں تھی۔ حالانکہ اجنیت کی صورت میں بسا اوقات ایک محتاط قیاذ دان پہلی ہی نگاہ میں بہت کچھ مٹ جاتا ہے۔

لوگ ہمیشہ کوشش کرتے ہیں۔ کہ واقفیت پیدا کر کے باتوں اور الفاظ کے ذریعہ سے اپنے محاسن کا اظہار کریں اور اپنے عیوب پر پردہ ڈالیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہ دوسروں کو ایک خوش کن فریب دیں۔

ان حالات کے لحاظ سے محتاط قیاذ دان کا یہ فرض ہونا چاہیے۔ کہ پہلی واقفیت کی حالت میں جو رائے اور خیال کسی کی نسبت بروئے قوا عد قیاذ قائم کیا گیا تھا۔ اسے محفوظ رکھے یہ عمل ایک قیاذ دان کو ان غلطیوں سے بچائیگا۔ جو آئندہ کی واقفیت سے پیدا ہونے والی ہیں کیونکہ اگر ایک قیاذ دان مبتدائی یادداشت نہیں رکھتا۔ تو مزید واقفیت میں وہ کوئی صحیح رائے قائم نہیں کر سکتا۔ کیونکہ جب ہم واقفیت کے کشادہ درجہ تک پہنچ جاتے ہیں تو ہمیں قیاذ دانی کا خیال ہی بھول جاتا ہے۔ جس طرح ایک حاذق طیب بھی دوستانہ گفتگو میں ان رموز سے رہ جاتا ہے۔ جو بغض شناسی میں ملحوظ رہنے چاہئیں۔

بعض حکیموں کی رائے کی مقدار اسکے خلاف ہے۔ اُن کا یہ خیال ہے۔ کہ صرف گفتگو سے ہی انسانی چہرہ کا منظر صحیح حالات اور صحیح کیفیات پر آگاہی ہوتا ہے۔ اپنے اس دعوئے پر وہ بہہ دلیل لاتے ہیں۔ کہ جب سقراط کے پاس ایک نوجوان اس غرض سے لایا گیا کہ وہ اس کی لیاقوتوں کا موازنہ اور امتحان

کرے تو اُس نے نوجوان سے یہ کہا۔

”دوبلو تو تاکہ میں تمہیں دیکھ سکوں“

تأمر دسرخن بگفتہ باشد : عجب و ہنرش نہ ہفتہ باشد
نشار سقراط کا یہ تھا کہ صرف گفتگو ہی میں خال و خط اور خصوصاً آنکھیں شگفتہ
ہوتی ہیں۔ اور دہنی کیفیات اور قابلیتیں چہرے پر اپنا اثر ڈالتی ہیں۔ بعض کے
خیال میں سقراط کا عمل خدشہ سے خالی نہ تھا۔ یا یہ کہ اس کا اُس
فقروہ کے اطلاق سے یہ نشانہ ہی نہ تھا۔ وہ اس اعتبار سے یہ خدشہ عائد کرتے
ہیں کہ بولنے میں انسان ہمیشہ اپنے تئیں شیب و فراز سے بچاتا ہے۔ اور
کوشش کرتا ہے کہ اسکے باطن پر نظر نہ پڑے۔

اگر قیافہ دان صرف گفتگو سے ہی بواطن پر آگاہی حاصل کرنا چاہتا ہے۔
تو وہ اُن راہوں سے دور جا رہے۔ جو اُس آگاہی کا اصلی ذریعہ ہیں۔ جب کسی
شخص کی گفتگو سنکر ہم اُسے ٹوکتے ہیں۔ تو وہ شخص فوراً رنگ گفتگو بدل لیتا ہے۔
اور ہمارا اطمینان کر دیتا ہے ایک مشہور قیافہ دان کی یہ رائے ہے کہ ہمیشہ
اُس وقت مشاہدہ کرو جب مشہود اکیلا اور اپنے خیال میں مستغرق اور
محو ہو۔ اور اسکے ساتھ ایسی باتیں یا گفتگو نہیں کرنی چاہئے جس سے وہ ہوشیار
اور چونکا ہو کہ خیالات کے زور سے اپنے چہرہ کا منظر بدلے اور ناظر یا قیافہ دان
کو خوش کن فریب میں لے آوے۔

خاموشی ایک عجیب طاقت اور عجیب موثر ذریعہ ہے۔ جب انسان خاموش
اور اپنے آپ میں محو ہوتا ہے۔ تو اُسکے خیالات ایک سلیم محور پر قائم ہوتے

۱۔ جب اپنے خیالات میں بجا لگن تنہائی مستغرق ہوتا ہے۔ تو اُس وقت اس کا چہرہ یا منظر چہرہ
اسکے باطن اور اندرون سے ہو ہو کر نکلا جاتا ہے۔ اور اُس آئینہ قدتی میں وہ تمام آثار اور
کیفیات عکس ہو جاتے ہیں۔

جو صفہ اندرون پر کندہ اور کتبہ ہیں۔ ۱۲۔

جاتے ہیں۔ اور اس کا چہرہ اندرونی اور حقیقی کیفیات سے حقیقتاً متاثر ہوتا جاتا ہے۔ جیسے دریا کا پانی جب ٹھیر جاتا ہے۔ تو اُس کے سطح سے تمام اندرونی حقیقتیں باہر نکل آتی ہیں۔ ایک حکیم لے کہا ہے کہ :-

جب انسان عالم سکوت میں ہوتا ہے۔ تو وہ سکوت یا خاموشی اس کی تمام باطنی حالتوں اور کیفیوں کی ایک منقح ہوتی ہے۔ اور اس کی قسمت کا ناقابل منسوخ نوشتہ۔ ایک فلاسفر کا قول ہے۔ کہ خدا نے انسان کا چہرہ ہی اس ترکیب سے بنایا ہے۔ کہ اس سے اس کے باطن کا حال کمال کے مدہ کہتا ہے۔ یہ دراصل ایک آئینہ ہے۔ جو کچھ باطن میں ہے۔ اس کا یہ منظر ہے۔ اور چہرے کے خطوط و خال اور اُن کی خاموش حالت یا مسکوتہ کیفیت ان تمام گہرے امور پر روشنی ڈالتی ہے۔ جو بصریات سے مخفی ہیں۔ انسان کا مطالعہ دو طرح سے کیا جاتا ہے :-

۱، باعتبار ذہنی کیفیات

۲، باعتبار اخلاقی صفات

اخلاقی صفات کا مطالعہ چہرہ یا منظر چہرہ سے بشکل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر ایک شخص بدخلق یا بد زبان یا بد روش ہے۔ تو وہ ایک لحظہ کے لئے اُن تمام صفات سے اپنے تئیں خالی کر سکتا۔ اور یقین کر سکتا ہے کہ میں اُن تمام برائیوں اور عیوب سے معر محض ہوں۔ یا ایک نیک آدمی کی نسبت یہ خیال کیا سکتا ہے۔ کہ وہ دراصل نیک نہیں ہے۔

۱۵ ایک مشہور مصرع زبان زد چلا آتا ہے۔ "خوشی معنی داد کہ مد گفتن نے آید" اس کا اثر اور نتیجہ خود خاموشی یا خاموشی پسند کیواسطے ہی سود مند نہیں ہوتا۔ بلکہ اُن لوگوں کے لئے ہی جو اسے اُس حالت میں دیکھتے اور تماشہ کرتے ہیں۔ عالم خوشی یا عالم تنہائی میں خود انسان جب اپنا آپ مطالعہ کرتا ہے۔ تو اُس پر اُس کے باطن اور اندرون کے وہ انوار یا وہ اسرار گہکتے ہیں۔ کہ اُسے واقعاً ایک دوسری دنیا نظر آتی ہے۔ -۱۶-

ذہنی خوبی بمقابلہ اخلاقی کے زیادہ تر سہولیت سے بڑھتی اور دیکھی جاسکتی ہے۔ ذہنی خوبیوں کے مطالعہ کیلئے۔ قیافہ کا فن زیادہ تر معاون اور موید ہے۔ کیونکہ یہ مطالعہ اکثر کر کے صفحہ چہرہ سے ہی ہوسکتا ہے۔ اور ایک محتاط قیافہ دان یہ رائے قیام کر سکتا ہے۔ کہ ذہنی مارج کی حقیقت کیا ہے۔ اگرچہ انسان کتنا ہی باطن کی کیفیات کا انخفا کرے بشرطیکہ اس میں پوری بناوٹ اور تصنع کا دخل اور شرکت نہ ہو۔ تاہم ایک اندرونی کیفیت کا اظہار کچھ نہ کچھ ہو ہی جاتا ہے۔ کٹن آدمی اپنی تمام ہمدی حرکات سے پہچانا جاتا ہے اور بیوقوف کی بیوقوفی اُسے بیوقوف ثابت کر ہی دیتی ہے۔

ایک حکیم کا قول ہے۔ کوئی چیز ایسی ضعیف یا سادہ اور قابل احساس نہیں ہے کہ اس میں ہمارا طریق عمل دخل نہ ہو اور اس کا اظہار نہ کرے۔ اور اُس کا منظر یا منظر قیافہ دائون کے نزدیک صرف انسان کا چہرہ ہی ہے۔

یہ پوچھ لگنا۔ کہ چہرہ کیوں خاص منظر یا خاص منظر قرار دیا جاتا ہے۔ کیا اور اعضا میں ایسی طاقت متاثرہ نہیں بیشک اور اعضا میں ایسی خوبی اور ایسی طاقت نہیں ہے۔ جو کچھ دماغ اور دل۔ جگر اور شش میں حرکات اور جذبات ہوتے اور اُٹتے ہیں۔ سب سے پہلے اون سب کا فوری اثر اعصاب اور چہرہ پر ہوتا ہے۔ اور آنکھیں اُن سے متاثر ہو کر اظہار آثار وارہ کرتی ہیں۔ جب ہمیں غصہ آئیگا۔ تو چہرہ ہی سرخ اور لال ہو جائیگا۔ خوشی اور فرحت کا اثر اُداسی اور مایوسی کا سامان ہی چہرہ پر ہی ہوگا۔ کسی دیگر عضو پر اُس کا اثر یا تو سلتا ہوتا ہی نہیں۔ اور یا بہت دیر کے بعد۔ گواندرونی اعضا کے ریکسے ماؤف یا ماؤر ہوتے ہیں۔ مگر ظاہر میں چہرہ ہی ماؤف یا ماؤر ہوتا ہے۔ ہاتھ درد کرتا اور سینہ دکھتا ہے۔ بظاہر ہاتھ اور سینہ پر کوئی آلائش نہیں ہوتی۔ مگر چہرہ نکب ہوتا جاتا ہے۔ اور دیکھنے والا کہتا ہے۔ کہ درد اور دکھ سے ناچاری ہے۔

جب اعتبارات سے چہرہ کی رگیں اور اعصاب اس حکمت سے رکھے

گئے ہیں۔ جبکہ ذریعہ سے اندرونی حالت نہایت آسانی اور صفائی سے
کمل سکتی ہے۔

آخر پر ہم اس سوال کا جواب دیتے ہیں۔ کہ قضا کی ضرورت کیوں ہے ضرورت
اس واسطے ہے۔ کہ ہم انسانی مطالعہ میں مشق بڑھائیں۔ اور یہ طاقت پیدا کریں۔
کہ انسانی بواطن کی کیفیات کا اظہار ہوتا رہے۔ کیونکہ ذہنی کیفیات سے اخلاقی
صفات کی زیادہ تر محکم اور استوار بنیاد پڑتی ہے۔ اور اُس صحیح معیار پر اخلاق کی
ترقی ہوتی ہے جو تہذیب نفوس کیلئے ایک ضروری مرحلہ ہے۔

ہمکش جنبی

بمصدق الجنس میل الی الجنس ضابطہ قدرت کے ماتحت ہر جنس اپنے
ہمجنس کی طرف اور ہر ذرہ اپنے ہمجنس ذرہ کی جانب رجوع کرتا ہے اگر ہم خوش اور
شاد ہیں تو خوشی کے ذرات سے ہی عموماً متاثر ہونے لگے۔ اور اگر دکھی ہیں تو ایک
خاص وقت تک غم و رنج کے سامان خود بخود جمع ہوتے جاؤینگے ہر ذرہ۔ ہر وجود۔
اور ہر شے ایک میلان رکھتی ہے اُس میلان کے مطابق دوسرے ذرات اور
مواد اُسکی جانب رجوع لاتے ہیں ہر کیفیت اور ہر جنس اپنا ہمجنس خود متاثر کرتی
ہے اور ہر ذرہ اپنے ہمجنس ذرہ سے بلجاتا ہے۔ ایسے متزاج سے اُسکی کیفیت
بین فرق نہیں آتا بلکہ ذات بین ذات بلجاتی ہے ایک پانی کا قطرہ جب مٹی میں جا
لتا ہے تو اُسکی کیفیت معدوم ہو کر بظاہر مٹی ہی ہو جاتی ہے لیکن خلاف اسکے
پانی کا قطرہ پانی میں ملکر ایک ہی کیفیت میں منتقل ہو جاتا ہے اور اُن دونوں میں کوئی
تمیز باقی نہیں رہتی اسبطرح آگ بکے شعلے آگ میں ملکر آگ ہی ہو جاتے ہیں اس

قسم کا استخراج صرف اُن حالتوں میں ہوتا ہے جبکہ ایک جنس اپنے ہمجنس کی طرف
عود اور رجوع کرتی ہے غیر جنس ہونیکی صورت میں یہ کیفیت ہو بہ ہو باقی نہیں
رہتی بیشک غیر جنس کی صورت میں استخراج تو ہوتا ہے مگر کیفیت میں گو نہ فرق
آ جاتا ہے۔ پانی اور آگ کا استخراج تو ہو سکتا ہے مگر ساتھ ہی انکسار کیفیت
بھی ہو جاتا ہے۔

ہر شے یا وجود کی ایک جدا گانہ کیفیت ہے ایک شے یا ایک وجود کی کیفیت
دوسری کیفیت سے نہ تولدی ہے اور نہ اُس میں غلط ہو کر انکساری کیفیت سے محفوظ
رہ سکتی ہے گویا ایسے اختلاط اور انکسار سے ایک تیسری کیفیت ضرور پیدا ہو جاتی ہے
مگر یہ نہیں ہو سکتا کہ اپنے قالب میں ہو بہ ہو ۱۰ ایک شے کی اصلی کیفیت ہنوز باقی
ہے ۱۰ یا اُس میں انکساری کیفیت پیدا نہیں ہوئی۔ باوجود اس اختلاط اور انکسار کے
اصلی کیفیت کا جو ہر کسی نہ کسی حد میں کچھ نہ کچھ باقی ہی رہتا ہے کیما دی عمل کے باعث
انکساری صورت میں بھی اجزاء کے سابقہ جو جدا کر دیئے جاتے ہیں۔ اس امر کی
دلیل ہے کہ سابقہ کیفیت کا اس انکسار اور اختلاط سے انعدام نہیں ہوتا پانی
میں مصری ملکر اپنی سابقہ کیفیت کسی نہ کسی صورت میں قائم رکھ کر منکسر ضرور
ہو جاتی ہے لیکن پر ہی وہ پانی کے اندر موجود ہے اور کیما دی عمل سے پانی
میں سے جدا کی جاسکتی ہے۔

اختلاط اور انکسار سے دو وزن اشیا کی کیفیتیں منقلب اور منکسر ہو جاتی
ہیں اور کیفیت غالب سے دوسری کیفیت مغلوب ہو جاتی ہے۔ ہمجنس کیفیتوں
میں یہ عمل ساری نہیں رہتا ورنہ صرف ایک قسم کا استخراج ہی ہوتا ہے اسی یا ایک
لطیف کشش۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ہر جسم میں ایک مقناطیسی مادہ موجود ہے
دو متضاد جسموں میں مختلف کیفیات میں یہ مادہ پایا جاتا ہے اور ہمجنس میں ایک
ہی نسبت سے بعض جکیموں کی یہ رائے ہی ہے کہ یہ مقناطیسی اثر یا جنسی کشش
بذریعہ ذرات کے عمل کرتی ہے اس خیال یا اس اعتبار سے کہ دنیا کے کل اجسام

کی ترکیب ذرات سے ہی ہوئی ہے ذرات کا امتزاج اور اختلاط ایک وجود کی بنیاد ہے اور جب کوئی جسم اپنی ترکیب چھوڑ دیتا ہے تو ذرات ہی جدا جدا ہو کر انقلاب اور انکسار کا باعث ہوتے ہیں۔

ہر ایک قسم کے ذرات میں ایک خاص قسم کی جداگانہ متغالیسی طاقت ہوتی ہے۔ اسی کے مطابق وہ کشش اور جذب کرتے ہیں اور اسی کے مطابق اُن کی جانب دوسرے ذرات کا رجوع ہوتا رہتا ہے۔

ایک ہی قسم کی زمین میں اگر مختلف قسم کی جنسین اور بیج بلوئے جاوین تو ہر بیج اور ہر جنس اپنے اپنے خاصہ اور کشش کے مطابق مواد خاصہ کا اجزائے زمین میں سے استحصال کرتی جائے گی مثلاً اگر ایک ہی ٹکڑے زمین میں نارنگی اور آم لگائے جاوین تو اپنے اپنے خاصہ کے مطابق ان دونوں کے . . .

مزدون میں فرق ہو گا گودہ دونوں ایک ہی ٹکڑے زمین کی پیدائش ہیں مگر اُن کے خواص اور لذات میں باعتبار اپنی کشش اور متغالیسی اثر کے فرق ضرور پایا جاوے گا اس سے یہ ثابت ہوا کہ خواص اور مزہ جنس کا اپنی ذاتی کیفیت کے تابع ہے۔

مگر ایسا نہ تھا بلکہ ارضی جواہر سے یہ کیفیت نشوونما پاتی تو نارنجی ایک زمین میں نارنجی کامزہ رکھتی اور دوسری میں آم یا جامن کامزہ دیتی خربزہ ایک ٹکڑے زمین میں ہندوانہ ہو جاتا اور ہندوانہ خربزہ ایک قسم کی زمین میں جو مختلف جنس اور مختلف بیج مختلف مزدون سے نشوونما پاتے ہیں اُسکا موجب یہی ہے کہ ہر جنس اور بیج بجائے خود ایک جداگانہ خاصہ اور میلان رکھتا ہے۔ اور اُس میلان اور خاصہ کے مطابق وہ ہر ایک زمین سے مواد کا جذب کرتا ہے دنیا میں جس قدر شعبے پائے جاتے ہیں

اس اجزاء ارض میں مختلف خاصیتیں اور مختلف قسم کے ذرات ہوتے ہیں ہر ایک قسم کی جنس کی اپنی خاصہ اور مزہ ہوتی رہتی ہیں ہر جنس اپنی طبیعت کے مطابق ذرات کا استحصال کرتی ہے بعض اجناس کیو اسٹیل ایک زمین میں جھڑیادہ تر مناسب خیال کیجاتی ہے اور سکا ہی بھی مناسب ہے کہ اُس زمین میں اُسکے مناسب ذرات اور خواص پائے جاتے ہیں جو جنس ایک زمین میں بھی طرح اسی اور پیل نہیں ملتی وہ نہیں اُسکے مطابق نہیں ہوتی۔ ۱۲۔

وہ مختلف انواع پر منقسم ہیں ایک نوع دوسرے نوع سے اختلاف رکھتی ہے اور کسی نہ کسی جہت سے متغیر ہے انواع کے اندر مختلف اجناس بھی ہیں اون میں بھی اختلافات ہیں ہر جنس دوسری جنس سے باعتبار اپنے خاصہ اور جداگانہ جذب کی تمیز دی جاتی ہے انواع۔ اجناس کا اطلاق نباتات جمادات ماکولات مشروبات پر ہی نہیں ہوتا حیوانات جسمانیات روحانیات۔ اخلاق۔ عادات پر ہی ہوتا ہے۔ جس طرح ایک غلہ اپنی ذات میں ایک خاص اثر اور ایک خاص جذب رکھتا ہے اسی طرح ایک عادت اور ایک خیال بھی اپنی ذات میں ایک خاص اثر اور خاص جذب رکھتا ہے جس طرح ایک جنس زمین میں سے اپنے مواد کا جذب اور اخذ کرتی ہے اسی طرح ایک عادت اور ایک خلق بھی اپنے جذبات کے مطابق اپنے کارنامہ کرتا ہے۔ انسانوں میں جس قدر عادتیں پائی جاتی ہیں اور جس قدر اخلاقی طاقتوں اور اخلاقی مواد کا ذخیرہ ہے وہ سب دراصل جداگانہ اجناس ہیں جوٹ ایک جنس ہے۔ پھر ایک جنس ہے غرور ایک جنس ہے فروتنی ایک جنس ہے ظلم ایک جنس ہے رحم ایک جنس ہے ہمدردی ایک جنس ہے ستم ایک جنس ہے جو دوسرا ایک جنس ہے بخیلی دریا ایک جنس ہے خوشی ایک جنس ہے غم ایک جنس ہے شجاعت ایک جنس ہے بزدلی ایک جنس ہے یہ سب جنسین مزرعہ قلوب میں نشوونما پائی اور مختلف پہلو لاتی ہیں جیسے ماکولی جنسوں کے مزے جدا جدا ہوتے ایسے ہی اخلاقی روحانی جنسوں کی لذتیں اور خواص بھی جداگانہ ہوتے ہیں گو وہ ایک ہی مزرعہ قلوب کے اندر اُگتے اور نشوونما پاتے ہیں۔ مگر خواص اور آثار جداگانہ رکھتے ہیں۔

جب کہی یہ سوال یا اعتراض کیا جاتا ہے کہ ایک ہی دل میں صدق و کذب کیونکر نشوونما پا سکتے ہیں؟ کیونکر ایک ہی دل میں غصہ اٹھتا ہے۔ اور پھر اسی میں سے غم پیدا ہو سکتا ہے تو اس وقت لوگ حیران سے ہو جاتے ہیں یہ نہیں سوچتے کہ جس طرح ایک ہی زمین کے اندر مختلف جنسین مختلف مزے اور ذائقہ لیکر نکلتی ہیں

اور ایک کو دوسری سے کوئی نسبت نہیں ہوتی اسبطرح مضرہ قلب میں بھی مختلف عاقبتین اور اخلاق نشوونما پاتے اور پہلے لگتے ہیں اور پھر ان سب کے خواص اور آثار میں نسبتاً اختلاف بھی ہوتا ہے کیا یہ ممکن نہیں کہ زمین کی بطرح قلب بھی مختلف ذرات سے مرکب اور مولف ہوا اور اسکی پیداوار بھی زمین کی پیداوار کی طرح مختلف لذتیں مختلف خواص اور صورتیں رکھتی ہو۔

جسم ایک ہی ہوتا ہے اور نظام جسم ہی ایک ہی قانون کے تابع رہتا ہے تندرستی ہی اسی میں ہوتی ہے اور بیماریاں ہی اسی میں۔ سنے کلکتی ہیں گواہاں تندرستی اور موحیات امراض بیرونی ہی ہوتے ہیں اور جسم پر اثر کرتے ہیں۔ لیکن اندرونی مقام ہی بیرونی مواد کی بطرح سوز ہوتا ہے جیسے ایک غذا یا فاسد آب دھوا سے بیماری پیدا ہوتی اور تکلیف میں ڈالتی ہے۔ ایسے ہی اندرونی مواد کا فاسد بھی مایا کر سکتا ہے جب اندرونی نظام کامل اور بے نقص ہوتا ہے تو بیرونی فاسد مواد بھی خواب اثر نہیں کرتے اگر معدہ اچھا ہو اور جگر میں کوئی نقص نہ ہو تو اکثر اوقات ثقیل غذائیں بھی ہضم ہو جاتی ہیں لیکن جب معدہ باؤف ہوتا ہے تو زود ہضم غذا بھی فاسد ہو کر ریاح یا بخیر پیدا کرتی ہے۔

ہماری جسمانی ہستی کی بطرح روحانی ہستی بھی ایک مخزن یا ایک معدہ اور ایک قلب رکھتی ہے اینر بھی اسبطرح آثار وارد ہوتے ہیں جیسے جسمانی اعضاء اور قلب و دماغ وغیرہ پر یا یون سہی کہ خود روح پر ہی تمام ایسے مواد کا اثر ہوتا ہے۔ جسم کی طرح روح کیو اسطے ہی ایک پیمانہ صحت اور ایک حالت بیماری ہی روح پر ہی بعض عوارض اور بعض آثار وارد ہو کر بیماریاں یا علل فاسدہ پیدا کرتے

قلب سودا و دھنوبری شکل کا سفید گوشت مراد نہیں ہے جو ہمارے ایک میلومین آویزان ہو مگر وہ خاص حالت یا خاص قوت جسے قوت ضمیر سے تعبیر یا موصوم کرتے ہیں اور جبکی رہبری اور رہنمائی ہمارے ہمت میں ہر وقت کفیل رہتی ہے وہ لوگ دھوکہ میں ہیں جو صنوبری شکل کے قلب پر اصلی قلد مراد لیتے ہیں یہ ایک جسمانی قلب ہے روحانی قلب وہی ہے جسے دوسرے الفاظ میں ضمیر کہنا جاتا ہے۔ ۱۱

ہیں اور بعض عادات اور بعض آثار اسکی تقویت اور صحت کا موجب ہوتے ہیں۔
 اچھی عادتیں اور بُرے اخلاق حیوان کی مثال میں جس طرح ہر ایک قسم کا
 بیج زمین میں ہو کر نشوونما پاتا اور پھول پھل لاتا ہے اسی طرح ہر ایک قسم کی عادتیں
 صداقت۔ لطافت بھی مزرعہ قلب میں ہو کر نشوونما پاتی اور پھل پھول لاتی ہے اور
 ایک وقت تک اُس میں برکت ترقی بھی کرتی جاتی ہے۔

اسے عادت کی بابت یہ بحث بھی کی جاتی ہے کہ "ہی نفسہ کوئی طاقت ہے" یا "ان کا احساس محض اعتباری ہے۔
 اکثر کے رائے میں عادات فضاۃ ایک طاقت میں امداد ایک احساسی وجود ہی رکھتی ہیں اور بعض کے رائے میں وہ
 محض اعتباری ہیں محض چند اعتبارات کی بنا پر انکی تصدیق و تکذیب تائید و تردید کی جاتی ہے ورنہ فی نفسہ کوئی یا کسی
 قسم کا وجود نہیں رکھتیں۔ ہماری رائے میں تو حقیقتاً ہی درست نہیں ہے کیا حکم قانون سیاسی کا کوئی وجود ہے کوئی نہیں
 جب ایک حکم یا ایک بادشاہ کوئی حکم دیتا ہے تو اسکا کوئی وجود نہیں ہوتا مگر ایک احساس ہے احساس ہوتا ہے
 جب کسی سے کہا جاتا ہے کہ تم "ایسا کرو" تو بظاہر اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا سوائے اُس کے کہ طابع پر ایک خاص
 قسم کا احساس غالب آ جاتا ہے اور محکوم اُس کے مطابق کرنے پر طوعاً و کرہاً مجبور ہوتا ہے گو حکم کا بذاتہ
 کوئی وجود سوائے وجود احساس کے نہیں ہوتا مگر اُس کے مطابق عمل کرنے سے ایک رخی وجود پیدا ہو جاتا ہے۔
 "امدادانہ گوہر درو"

ایک حکم ہے اسکا کوئی رخی وجود نہیں لیکن دروازہ بیٹھو یا حکم کا وجود علی یا وجود ثانی ہے۔
 اگر دروازہ بیٹھ جائے تو حکم کا قیام نہیں ہوگا اور اگر بیٹھ جائے تو اسکا بیڑا ہی حکم کا ایک علی وجود ہوگا۔
 خوشی اور غم کا کوئی رنگ اور کوئی وجود فضاۃ نہیں ہو لیکن انکھامواد اُلٹھا علی یا احساس جو ثابت کرتا ہے جب کوئی
 شخص یہ کہتا ہے مجھ پر خوش ہونا چاہئے تو وہ کسی خاص وجود کی تلاش نہیں کرتا بلکہ اُن چند آثار اور اسباب کی
 جو اسکے دل و دماغ پر تاثیر ہو کر انہیں نگر و غم سے ایک عرصہ کی واسطے فارغ البال کر دین خوشی اور غم کا وجود گراں
 ہوتا ہے تو صرف چند خیالات کے اُس باضابطہ ایسے ضابطہ مدہ سے جو انسان کے دل و دماغ پر ایک عرصہ
 کی واسطے وارد اور جاری رہتا ہے۔ اگر یہ پوچھا جائے کہ تمنا کو بدن میں خوشی کا وجود کہاں پر ہے تو سوائے
 چند احساسی دلائل کے اور کوئی جواب نہیں ہوگا خوشی پر ہی موقوف نہیں بہت سوا احساسات کی ہر پریشانی نہیں
 کر سکتی مثلاً اگر ہم ایک نیا پہل کماؤں تو ہر سرون پر اسکا زہ سارے چند ترن شاہوں کو اور کھیل پر ظاہر کر سکتے ہیں۔ ۱۲

جب کوئی اچھی عادت یا اچھا خیال مزرعہ قلب میں منعکس اور منتقل ہو جاتا ہے تو جنسی کشش کے اندر سے اور بری اچھی عادتیں اور اچھے خیالات رفتہ رفتہ اُس کی جانب رجوع لاتے اور ملتے جلتے ہیں یہاں تک کہ یہی قلب تمام اچھی باتوں اور اچھے مواد کا مرجع ہو جاتا ہے اور پھر اچھی باتوں کا اکتساب اور بری باتوں سے اجتناب اسکا ایک خاصہ اور طبیعت ثانی ہو جاتی ہے جب بری باتیں مزرعہ قلب پر جگہ پیتی ہیں تو اسی سلسلہ میں اور یہی ایسی بری باتیں قلب کی جانب رفتہ رفتہ کھینچی آتی ہیں تک کہ قلب سلیم ہی قلب فاسد ہو کر تمام ذلتوں کا مخزن اور مصدر ہو جاتا ہے۔

چونکہ پابندی ضابطہ کشش جنسی کے ایک جنس دوسری جنس پر تقاضا طبعی اثر کرتی اور اسی قسم کے ذرات کی جاذب رہتی ہے اس واسطے ضابطہ اخلاق کی یہ پہلی دفعہ ہے کہ، "تم ہمیشہ اچھی باتوں اپنے سے اخلاق کا انتخاب کرو۔" وہی عادتیں لو جو اچھی اور سودمند ہوں۔

۱۱ اچھی صحبتوں اور اچھے لوگوں میں رہو۔

۱۲ اچھی کتابیں دیکھو اور اچھا مشغلہ رکھو۔

تو اُسکا مطلب یہی ہوتا ہے کہ۔

جب ہم ایک اچھی عادت رکھتے ہیں تو اور اچھی عادتیں بھی خود بخود ہماری جانب رجوع لاتی ہیں مثلاً اگر ہم عبادت الہی میں مصروف ہیں یا صدق شعار ہوں تو ان کے ساتھ ہی اور اچھی عادتیں بھی ہماری طرف رجوع لائیں گی اور ایک صدق دوسری تمام صداقتوں سے خود بخود قریب ہوتا جا دیگا اس طرح ایک بری عادت یا بارویہ تمام دوسری بری عادتیں اور بری روشیں اپنی طرف رفتہ رفتہ لے آتا ہے نتیجہ اس عمل کا یہ ہو گا کہ ہر ایک قسم کی خوشی اور غم اچھی اور بری عادتوں کے ہم خود ہی مکتسب اور باعث ہوتے ہیں۔

۱۳ ہماری ایک برائی اور ایک اچھائی صد ہا دیگر برائیوں اور اچھائیوں کی جاذب اور جامع ہوتی ہے۔ اگر یہ اصول اور تجربہ درست ہے تو کیا ہمیں اُن مواد اور اُن

وسائل کی جانب رجوع نہیں چاہئے جو ہمیں نیکی اور سعادت کی طرف لیجاتے ہیں اور کیا ہمارے واسطے اخلاقی قوانین اور تمدنی ضوابط کوئی ایسی سبیل نہیں نکال سکتے جو اچائیوں کی جامع اور جاذب ہو۔

اخلاق - تمدن - مذہب ہمیں بُری عادتوں بُرے آثار سے کیوں روکتا ہے صرف اس وجہ سے کہ جب ہم بُری عادتوں میں سے ایک عادت کے ہی عادی ہو جاویں گے تو وہ اور بُری عادتوں کا بھی اکتساب آسانی سے کر سکے گی اور اگر ہم اچھی عادت کے عادی ہونگے تو انکی بدولت ہمیشہ اچھی عادتیں ہی معرض اکتساب میں آتی رہیں گی۔ بر حال میں خوش رہو اور اچھی عادتیں ڈالو تاکہ ضابطہ قدرت کی پابندی ہمیشہ خوشی اور اچھی عادتیں تمہاری جانب خود بخود تمہاری اس کشش کی بدولت رفتہ رفتہ رجوع لاتی رہیں اور تم ایک مکمل انسان بن جاؤ۔ صرف اس دنیا کی واسطے بلکہ اس دوسرے عالم کیلئے ہی جو ابھی تمہاری نگاہوں سے دور اور مخفی ہے۔

دائرہ علم و جہالت

دنیا میں کوئی ایسی شے یا کوئی ایسا مرحلہ نہیں ہے جس کی کوئی نہ کوئی حد نہ ہو اگرچہ ہم بعض اوقات اکثر اشیاء اور اکثر طاقتوں کی نسبت مجازاً یا نیا لائیہ کہنے کے عادی ہیں کہ ان کی انتہا یا حد کوئی نہیں ہے لیکن حقیقتاً ہم یہ کہہ ہی نہیں سکتے کہ جو چیزیں ہمارے علم جامع میں آچکی ہیں ان کی کوئی حد نہ ہو ہر شے یا ہر طاقت دوسری شے یا دوسری طاقت سے جہاں چند اور اعتبارات متناہی یا اعتبار حدود بھی میسر ہے۔

گو بعض مراحل اور بعض اشیاء کی حدیں ہمیں کافی طور پر معلوم ہوں

لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انکی کوئی حد نہیں ہے یا کوئی حد نہیں ہو سکتی۔

ہاں صرف ذات باری ہی ایسی ہے جس کی نسبت بالاتفاق یہ طے شدہ ہے کہ وہ محدود ہے پایاں ہے اگر ذات باری بھی ایسی نہوتی تو وہ بھی محدود مراحل میں داخل ہو کر ذات باری نہ رہتی۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ہر ایک مرحلہ یا ہر ایک شے یا ہر ایک طاقت کی کوئی نہ کوئی حد ہے تو اسکا مطلب عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ اُس کی کوئی نہ کوئی ابتدا اور انتہا ہوتی ہے۔ وہ ایک نقطہ سے شروع ہوتی ہے اور دوسرے نقطہ پر ختم ہو جاتی ہے۔ کوئی مرحلہ کوئی شے اور کوئی طاقت لے لو اسکا کوئی نہ کوئی ابتدائی اور انتہائی نقطہ ضرور ہی ہوگا۔ جس نقطہ پر جا کر اسکا خاتمہ ہوتا ہے وہی اُس کی انتہا ہے اور وہی اُس کی حد ہے جو بات یا جو شے انسان جانتا ہے اس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ اُسکے علم یا دائرہ علمی میں ہے۔

جو مراحل انسان کی قوت علیہ سے دور ہیں یا جو باتیں انسان نہیں جانتا اور جن مراحل سے ابھی گزرا نہیں اُن کی نسبت یہ کہا جاوے گا کہ اُن سے وہ جاہل یا لاعلم ہے۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلان جاہل ہے یا فلان عالم ہے تو عرفی معنوں میں اسکا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ایک کچھ جانتا نہیں اور دوسرا جانتا ہے لیکن اگر حقیقت الامر پر غور کیا جاوے تو کہا جاوے گا کہ جسے جاہل کہتے ہیں وہ بھی کچھ نہ کچھ جانتا ہے اور جسے عالم کہا جاتا ہے اُسکے دائرہ علمی سے بھی کوئی نہ کوئی حقیقت یا مرحلہ باقی اور خارج رہتا ہے۔

کیا ہم کوئی ایسا جاہل نظیر پیش کر سکتے ہیں جو کچھ بھی جانتا ہو یا کوئی ایسا عالم

لے جہالت اور لاعلمی میں بعض اوقات تیز کی جاتی ہے جہالت ایک ایسی حالت کا نام ہے جو اپنی اندر کچھ ہی نہیں رکھتی یا علم سے بہت ہی ناچل رہی ہوتی ہے۔ لاعلمی میں ایک خاص شے یا خاص مرحلہ کا علم نہیں ہوتا لیکن دوسری قسم کے علم ہوتے ہیں بعض کی یہ رائے ہے کہ جہالت میں کوئی نہ کوئی علم ہوتا ہے کہ جہالت اپنی ضرورت علم کی غالی نہیں ہوتی۔ جیسے ہر علم میں جہالت مستتر ہے ایسی ہی ہر حالت میں علم مخفی ہے۔ ۱۲۔

جامع ہماری منظرون میں ہر جو سب کچھ جانتا ہو۔ بڑے سے بڑا جاہل اور بڑے سے بڑا عالم لے لو معاملہ برعکس ہوگا جاہل تو شاید یہ کہہ بھی دے گا کہ میں کہ میں کچھ نہ کچھ جانتا ہوں لیکن ایک فلاسفر مزاج عالم اپنے مبلغ علم پر خیال کر کے یہ کہنا مناسب سمجھیکا کہ میں کچھ بھی نہیں جانتا۔

ہر خلقت کو اپنے ساتھ مجموعہ علم نہیں لاتی اور گوا اسکے معلومات محض محدود ہوتے ہیں یا یوں کہئے کہ معلومات کا دائرہ بہت ہی تنگ ہوتا ہے لیکن پھر بھی محض جہالت بھی نہیں ہوتی۔ قدرت نے جو کچھ طبیعت میں رکھا ہوتا ہے وہی ایک علم ہے۔ محض جہالت کے منافی بیشک علم ہے لیکن جہالت بہ احد العلم محض جہالت نہیں ہے پیدا ہونے کے ساتھ ہی ایک خاص علم مخلوق کے حصہ میں آنے لگتا ہے۔ بچہ جب پیدا ہوتا ہے تو بطن مادر سے مغائر ایک اور عالم دیکھتا اور بڑھتا ہے یہ بھی ایک علم ہے۔ گو بچہ اپنے ایسی ابتدائی معلومات کا بیان اور اظہار نہیں کر سکتا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ایک قسم کا علم نہ ہو اگر یہ حالت علم نہ تو اصل کی کیا وجہ ہے کہ بچہ ایک دہشت ناک آواز سن کر اور ہولناک صورت دیکھ کر ڈر اور سم جاتا ہے۔ چونکہ وہ بمقابلہ بطن مادر کے ایک عجیب یا ہولناک سماں آنکھوں دیکھتا اور کانوں سنتا ہے اس واسطے متاثر ہو جاتا ہے یہ ایک ایسی مثال ہے جیسے ایک شخص بہ عقل فرست ناگماں کوئی عجیب واقعہ محسوس کر کے متاثر ہو جائے اگر اس حالت میں اسے ایک علم کنا جاتا ہے تو کیوں بمقابلہ بچہ کے بھی کہا جائے۔ علم تبیین یا اظہار ہی کا نام نہیں بلکہ

علم بڑے بڑے حکموں اور فلاسفوں نے اخیر پر یہ کیا یہی کہتے ہیں کہ کچھ نہیں جانتے یا جہنہ باین ہر کچھ جانا جن لوگوں کے یہ سوال ہیں وہ بے حجت راستی پر ہیں کہ جو کچھ انہوں نے بآس سماعی جانا وہ اُس ذخیرہ کو کوئی نسبت نہ رکھتا تھا جو ابھی جانتا تھا اگر ایک شخص لاکھوں سن کے تودہ سے تودہ دولہ اٹھلے تو یہ کہا جا دے گا کچھ بھی نہ اٹھایا۔ دنیا شروع سے اس ذخیرہ میں سے اُٹھاتی آئی ہے کوئی کہہ سکتا ہے کہ اس ذخیرہ میں ہر کچھ رکھ رکھا ہے نہ کہ جو اٹھایا ہے اس پر ہی دھون نہیں کوئی کچھ کہتا ہے کہ کوئی کچھ مذہن تو جہاں اٹھانے میں ہر اختلاف ہو کہتے ہیں جو اتفاق کرتے ہیں اور کہتے ہیں ہر کچھ اٹھایا ہو گیا ہے اور ہر بالکل قطع اور مطمئن ہیں۔

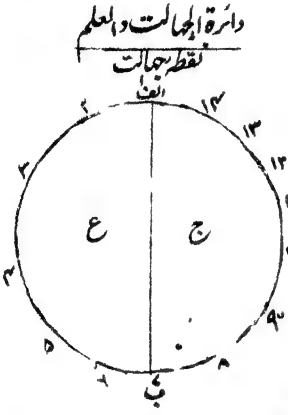
اس میں احساس اور ادراک بھی شامل ہے اگر یہ اصول ٹھیک نہیں تو پھر گوئیوں اور بہروں کی نسبت کیا کہا جاوے گا انہیں بذریعہ ادراک اور احساس کے برابر علم الاشیاء ہوتا ہے اور وہ بھی علم الاسباب اور اثر و معلول سے متاثر ہوتے ہیں بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ دراصل محض جہالت کوئی حالت ہی نہیں محض لاعلمی کہا جائے تو درست ہے بعض نے اس کی یوں بھی تاویل کی ہے کہ جہالت اور علم کا شروع ایک ہی نقطہ سے ہوتا ہے اور ایک ہی نقطہ پر خاتمہ بھی ہو جاتا ہے۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ دراصل جہالت ہی ایک قسم کا علم ہے۔ جو شخص یہ نہیں جانتا کہ مربع میں ہی آبادی ہے یا چاند میں ہی پہاڑ اور غایب ہیں تو خود اس کے مقابلہ میں یہ بھی ایک ناقص علم ہے جب یہ جاننا ہے تو یہی ناقص علم کامل ہو جاتا ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ میں نہیں جانتا تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ میرا علم اسکے خلاف ہے۔ زید جب یہ کہتا ہے کہ یوں نہیں ہوتا یا یوں نہیں ہے تو یہ بھی ایک علم ہے گو کہ وہ ناقص ہی کیون نہ۔

یہ ایسے لوگوں کی رائیں ہیں جو جہالت اور علم کا دائرہ ایک سمجھتے ہیں خلاف ان کے جو لوگ علم اور جہالت کے دائرے قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک جہالت اور علم میں کوسوں کے بعد ہے۔ ان کے ذہن میں ایک نقطہ دوسرے نقطہ سے الگ ہی لیکن اس مشرب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر جہالت اور علم کے جداگانہ دو نقاط ہیں تو لازم تھا کہ جہالت کی موجودگی میں علم نہواور علم کی موجودگی میں جہالت نہ رہے حالانکہ مشاہدہ اسکے خلاف ہے جیسے رحم کی حالت میں غصہ ہی موجود ہوتا ہے اور غصہ میں رحم ہی ایسے ہی جہالت میں علم کی موجودگی ہی ہوتی ہے اور علم کے ساتھ جہالت کا سایہ بھی پایا جاتا ہے۔

ایک دوسرے فریق کی یہ رائے ہے کہ جہالت اور علم دو خطوط متوازی کے متساوی ہیں ان کا شروع و متساوی و متوازی نقطوں سے ہو کر برابر چلا جاتا ہے۔ اس پر بھی یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بعض اوقات گویا بالکل نہیں مگر کچھ نہ کچھ ایک خط میں نقص آ جاتا ہے جس سے یہ کہنا پڑتا ہے کہ ایک ہی رفتار میں یہ دونوں نہیں

چلتے ہیں جو تعریف متوازی کے معار ہے۔

جو لوگ واحد دائرہ کے قائل ہیں وہ بتنصیف دائرہ جمالت کا جو نقطہ یا مرکز قرار دیتے ہیں اُسی موقعہ یا اُسی نقطہ سے علم کا شروع ہی بتلاتے ہیں۔ اور یہ کہ علم کا خاتمہ بھی اُسی نقطہ کے دوسری جانب کر ہوا جاتا ہے۔



فرض کرو کہ نقطہ جمالت صرف الف ہی

اور علم کی رفتار بھی اُسی نقطہ الف سے شروع

ہوتی ہوئی پہنچتی ہو ہندسہ ۶ پر جب پہنچی

تو حرف ب پر جا کر جو مقام ہندسہ ۷ کا ہے

بعل تنصیف ٹھیک نقطہ جمالت کے مقابل

میں آگئی۔ حرف (ب) پر پہنچے تو علم کی طاقت

اور جمالت کی طاقت (دونوں برابر ہیں نصف دائرہ ع)

حیطہ علم میں ہر اور نصف دائرہ (ج) نقطہ جمالت کے اندر ہے۔ جب رفتار علم حرف (ب)

سے گزری تو گو اُس کی طاقت میں ترقی اور افزونی آتی گئی لیکن جو درجے نقطہ جمالت

کے برابر و قریب واقع ہوتے گئے ہیں اُنکا بعد درجہ بدرجہ کم ہوتا گیا۔ ۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲

درجہ ملے کر کے علم کی رفتار نقطہ جمالت سے صرف دو درجے یا دو نمبر اس طرف رہ جاتی

ہے۔ درجے ۱۳ اور ۱۴ سے علم پھر نقطہ جمالت حرف (الف) میں جاملتا ہے۔

اگر نقطہ جمالت قائم بذاتہ مانا جائے اور ضرور مانا پڑیگا تو ساتھ ہی اسکے یہ بھی

ماننا ہوگا کہ علمی رفتار پہنچتی ہوئی نقطہ جمالت میں جاملتی ہے جسکا اثر یہ ہوگا کہ۔

ہمارا تمام علم ترقی کرتے کرتے اُسی محور پر جا رہتا ہے جہاں کہ وہ شروع ہوا تھا۔

اور جہاں سے وہ شروع ہوا تھا وہ نقطہ جمالت ہے۔

نتیجہ یہ کہ جہاں سے جمالت شروع ہوتی ہو وہاں علم کا خاتمہ ہوتا ہے یا جمالت

اور علم کا شروع اور خاتمہ ایک ہی نقطہ کے ماتحت ہے اگر اس نقطہ کو بجائیکہ علم سب

درجہ ملے کر تا ہوا وہاں پہنچ جاوے بنظر غور دیکھا جاوے تو صاف معلوم اور ثابت

ہو گا کہ علم باوجود اس قدر تک دور کے پھر اپنے پہلے محوریہ مقام پر گھوم گھام کر واپس آگیا ہے یا تو وہ خود جمالت میں مل گیا ہے اور یا جمالت اُس میں مل گئی ہے۔

اور یہ حالت اُس کی بمقابلہ اُس حالت کے جب وہ حرف (ب) پر پہنچا تھا بہت ہی مختلف ہے۔ حرف (ب) پر وہ ٹھیک نقطہ جمالت کے مقابلہ میں قائم تھا اور چونکہ نقطہ الف سے ابھی سات درجے طے کر نیکا باقی فاصلہ تھا اس واسطے اُس کا زور اور اُس کی روشنی زیرِ روال نہیں تھی لیکن ہندسہ ۱۴ پر پہنچ جانے سے وہ اپنی سکت اور اپنی نورانیت یا تو بالکل ہی کھو بیٹھا ہے اور یا بمقدار حق۔ من تو شدم تو من شدمی ایک دوسرے میں بجاتے ہیں۔ اگر علم و جمالت میں واقعی کوئی فرق نہیں ہے تو یہ مان لینا ہی مشکل نہیں کہ اخیر میں نقطہ (الف) پر جا کر دونوں میں ملاپ ہو جاتا ہے لیکن اگر دونوں میں مغائرت لازمی ہے تو پھر یہ ماننا مشکل ڈالتا ہے کہ نقطہ (الف) پر جا کر ان میں ملاپ ہو جائے۔ اگر ہم دائرہ کی صورت میں علم و جمالت کی بحث کرتے ہیں تو لازم ہے کہ جمالت یا علم کا کوئی نہ کوئی نقطہ مقرر کریں جو نقطہ ہو گا وہ اخیر پر بھی نتیجہ پیدا کریگا۔

بعض نے اس استحالہ کا حل یوں کیا ہے کہ علم سب درجے طے کرتا ہو ہندسہ (۱۴) پر جب پہنچتا ہے تو جمالت کی ہستی کھو دیتا ہے اور اُسے اپنے نقطہ یا اپنے مرکز سے ہٹا دیتا ہے پھر حرف اُسی کا ظہور رہتا ہے

یہ توجیہ صرف اُس صورت میں قابل تسلیم تھی جب درحقیقت ایسا عمل ہی پایا جاتا۔ آفتاب نقطہ طلوع سے چکر لگاتا لگاتا نقطہ غروب تک صبح و شام جا پہنچتا ہے لیکن شب ظلمت کا عمل دور نہیں ہوتا بعض نے اس کے متعلق یوں بھی کہا ہے کہ جس طرح آفتاب دراصل غروب نہیں ہوتا بلکہ دوسرا پہلو بدلتا ہے اور اس سے ظلمت پیدا ہوتی ہے اسی طرح آفتاب علم ہی دوسری سادہ بدلتا ہے جس سے شب جمالت نمودار ہوتی ہے فریق مخالف یہ تو نہیں کہتا کہ آفتاب علم بالکل نیت ہی ہو جاتا ہے وہ تو یہ کہتا ہے کہ خواہ کوئی سی صورت ہو جمالت کا وجود کسی نہ کسی طرح باقی رہتا ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ ہمارا علم نا کمال یا ناقص ہے وہ اس دائرۂ علم و جہالت سے یہ قیاس کرتے ہیں کہ نقطہ جہالت پر پہنچنے سے دراصل مراد ہی یہی ہے کہ ہمارا علم ہر ایک شیخ سے کامل نہیں ہے اور چونکہ اُس میں کمال نہیں اس واسطے نقطہ جہالت کے قریب پہنچ کر اپنے نقص سے آگاہ ہو جاتا ہے۔ اُس وقت مجازاً یہ کہنا پڑتا ہے کہ علم نقطہ جہالت میں مل گیا ہے یا یہ کہ وہ ایسے مقام پر جا پہنچا ہے جہاں علمی دور یا علمی رقتا ختم ہو جاتی ہے اور طاقت علمی میں فرق یا تذبذب آنے لگتا ہے۔ یہاں پہنچ کر ناچار کہنا یا ماننا پڑتا ہے کہ باتوں درجہ سے آگے جا نہیں سکتے اور یا یہ کہ اس سے آگے جانا مشکل ہے۔

یہ حالت بھی ایک قسم کی مجبوری یا خفا ہے۔ دراصل یہ جہالت نہیں ہے کیونکہ اس نقطہ الف پر پہنچنے سے جو سرمایہ علم ہوتا ہے وہ بدستور باقی رہتا ہے اُس کی نفی نہیں ہوتی۔ ایک خاص منزل پر نہ پہنچنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ پچھلی منزلوں کی واقفیت اور رسائی ہی اڑ جاوے یا معدوم ہو جاوے مثلاً اگر ہم اس دائرہ کے منہ و تنگ پہنچ جاویں تو اس سے یہ لازم نہ آئے گا کہ جو سرمایہ اس منبر تک ہمیں حاصل ہوا ہے اس میں کوئی کمی آ جاوے اس تقریر کے خلاف یہ کہا گیا ہے کہ خواہ ہم منبر پر ہوں اور خواہ منبر پر جہالت ان منبروں پر بھی حاوی ہے۔ مثلاً ایک شخص درجہ منبر اور پر فائز ہے تو یہ لازمی نہیں کہ ان درجوں میں جہالت کام نہ کرے یا اُس کا کوئی اثر نہ ہو۔ ایسے ہی علم جہالت کی حالت میں علمی آثار کا ظہور بھی مشکلات سے نہیں جو ایک شخص دانا سے دانا۔ عالم سے عالم۔ ہی ایک معاملہ میں جاہل ہو سکتا ہے۔ اور یا کہ جاہل باوجود جہالت کے بھی ایک معاملہ میں علم رکھ سکتا ہے۔

یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ یہ کبھی نہ ہوتا کہ علم و جہالت کی قوت اثر کی نسبت ذکر یا بحث کی جاوے اگر یہ دونوں میں ایک دوسرے پر برتری میں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دائرہ یا ان کی رقتا میں کوئی فرق آ جاوے۔ کیونکہ جس دائرہ سے علم گزرتا ہے اسی دائرہ سے جہالت کا بھی گزر ہیگا۔

البتہ یہ بحث موزون ہے کہ ”ہمارا علم کما تنکے سائی رکتا ہے“
 سو اس دائرہ سے یہ مقدمہ کمال جاتا ہے کہ ہمارا علم نقطہ الف کے ایک سرے سے
 لیکر نقطہ الف کے دوسرے سرے تک رسائی رکتا ہے اور وہاں اُس کی رفتار یا توقف
 ہو جاتی یا رُک جاتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ ہمارا علم کامل نہیں ہے
 جب ہمارا علم کامل نہیں ہے تو اُس کا نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ بہت سی باتیں اور بہت
 سے عقدے ہمارے حیطہ قدرت سے باہر ہوں، جنہیں یا تو ہم جانتے نہیں اور یا وہ
 جاننے کے قابل نہیں۔

جنہیں ہم جانتے نہیں ممکن ہے کہ انہیں ہم کسی وقت جان لیں لیکن جو جاننے کے
 قابل نہیں اُن کا جاننا سرانِ شبکل ہوگا۔ اس سوال کا جواب کہ کونسے ایسے عقدے ہیں
 جو جاننے کے قابل نہیں خود ہمارا علم ہی دیتا ہے۔

ہم جب انسان کی حقیقت پر غور کرتے ہیں تو بہت دُور تک نکلتے ہیں۔ ذہنی۔
 منسل۔ طبعی۔ احساسات میں ایک خاص دلچسپی لیتے ہیں اور موٹنگائی کرتے ہیں لیکن جب
 خارجی احساسات سے گزر کر حقیقت پر آتے ہیں تو علم جو اب دیکھتا ہے۔ جواب کیا بالکل
 چھٹا ہے۔ جو اس نمسہ۔ ظاہری۔ باطنی۔ داغ۔ دل۔ وغیرہ کی موٹنگائیاں جس خوبی
 سے لگی لگی یا کی جاتی ہیں داودینے کے قابل ہیں۔ نیمچرل خوبیاں نیمچرل باریکیاں
 جس وسعت سے لوگوں اور محققوں نے دریافت کی ہیں اُن سے کیسے انکار و اعتراض ہے
 اور دیکھیے ان ترقیات علمی۔ ذہنی۔ جسمانی۔ روحانی کی طنائیں ابھی کما تنکے پہنچیں۔ قدرت
 کے نسبتی قوانین سے جس خوبی سے آج کل کام لیا جاتا ہے اُس کی نظیر گزشتہ صفحات
 تاریخی میں بہت ہی کم ملتی ہے۔ باایں ہمہ جب حضرت محقق اس بحث پر پہنچتا ہے کہ
 وہ خود کیا ہے۔ کیا ہوگا۔ تو رہ جاتا ہے۔ ایک بیسیلی سے یہ مرحلہ چھوڑ دیتا ہے۔ باوجود
 اس قدر طے شکات اور حل عقدہ کے اُس کی سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ اس مرحلہ یا اس
 منزل پر پہنچ کر کیا کچھ عقدہ کشائی ہوگی۔

چرشل خود آساں پسندیدم نہ میدانم کہ خواہم شد پسند خاطر اویا نخواہم شد

باوجود استدلال و استدلال و ادب و ادب کے وہی نقطہ جہات اور وہی محور و لاطعی
آمو جو ہوتا ہے اور مافسوں یا زائد و استانبول کی تشریح کر کے کہتے اپنی تشریح
سے رہتا اور خود ایک افسانہ بناتا ہے۔

زلیخا وید چون در خواب یوسف را نہاں میگفت ازین خوابی کہ دیدم عاقبت افسانہ خواہم شنید
جو جو اس قسم کے سوالات پیدا ہوتے ہیں وہ سب اُن وسائل سے دور ہیں
جو ظاہر سے وابستہ ہیں۔ یہ سوالات بھی مخفی وسائل کے تابع ہیں۔ ہماری جہالت
اور علم کا دائرہ جہانی طور پر جداگانہ ہے اور روحانی دائرہ جدا ہے۔ اس دائرہ میں علم
کی رفتار ختم کرنے دیکھ لی ہے کہ کہاں جا کر ختم ہوتی ہے۔ اُس نقطہ پر کہ جہالت کا شروع
کا شروع ہوتا ہے۔ اور شروع اُسکا ہی اُس موقع سے ہوتا ہے کہ جہالت کا شروع ہے۔

جس علم کی حقیقت یہ ہے کہ ایسے سوالات کا جواب کیا دیکھتا ہے اور اُس کے
جوابوں کی تسلی ہی کیا کچھ ہو سکتی ہو۔

آن نحو زد لما چه خبر داشته باشد طفل ست دنیا چه خبر داشته باشد
اناشک پرسید کہ در دل چه خبر داشت این قطره زد دنیا چه خبر داشته باشد
یوں کہتے کہ دونوں کو بچے جداگانہ ہیں۔ ہر کو بچہ اور ہر منزل کی راہ و رسم کچھ
اور وہی سماں رکھتی ہے وہ کو بچہ کچھ اور وہی کچھ اور اس کو بچہ میں جانے کے واسطے
و مسائل ہی کچھ اور ہیں گو اس میں ہی پہلے کو بچہ کی طرح صد صوابات اور شکلات ہیں
مگر یہ اپنے رنگ میں ہے اور وہ اپنے رنگ میں ان اوزاروں سے ہم اس کو بچہ میں
فتوح نہیں حاصل کر سکتے جب تک یہاں کے آلات سے کام نہ لیں۔

آں کس کہ بود بے خبر از زلف چلیپا از مذہب تر سا چه خبر داشته باشد
جو لوگ ایک ہی قسم کے اوزار سے ساری دنیا فتح کرنا چاہتے ہیں اور رب مراتب
اور سب امتیازات حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ غلط یا لغزش پذیر راہوں
سے گزرتے اور ایک خام منصوبہ رکھتے ہیں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ باوجود اس قدر

توقیات اور عروج کے بھی ہمارا علم نا کامل یا ناقص ہے اور اُس کی رفتار جمالت سے ہی شروع ہوتی اور جمالت پر ہی ختم ہوتی ہے تو پھر اس راہ پر چلنے کے بعد اُس دائرہ یا اُس قاعدہ کی تلاش لازمی ہے جو اور وسائل سے رہنمائی کرتا ہے۔ مانا کہ ہم ایک دائرہ میں مشاق ہیں لیکن اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ دوسرے میں بھی مشاق ہوں

من کو فتم کہ ز غم سو ختم دُسر مر شدم کے سراپشم سیاہاں بنظری آرد
علم کے دودھ میں دورِ راست۔ دورِ چپ۔ ہم در چپ تو کھولتے ہیں لیکن جب درِ راست پہنچتے ہیں تو ہماری طبیعت گھبرا جاتی ہے۔ زندگی ہر حالت میں گزر جاتی ہے خواہ ایک دائرہ سے گزرے اور خواہ دہروں سے لیکن یہ اُس حالت میں ہو گا کہ زندگی ایک فضول چیز ہو اگر فضول نہیں ہو تو ضرور ہے کہ دونوں دائروں سے گزرے دونوں کا لطف لے لے
یکسوئی بہت اچھی ہے لیکن اس مرحلے میں دائرۃ المعارف سے کوئی دلچسپی بھی نہ رکھنا دائرہ عوارض پر ہی فیصلہ کر دینا ہے۔

جان من گوش بگیر از سخن دل شد گاہ گاہ ہے گلہ پیش تو اگر می آند

انجام

نقطے دو ہیں :- ”ابتدائی نقطہ“ ”انتہائی نقطہ“
ہر وجود اور ہر کیفیت محسوسہ میں ہی دو نقطے پائے جاتے ہیں۔ ابتدائی نقطہ کا دوسرا نام شروع اور انتہائی نقطہ اخیر کے نام سے موسوم ہے۔ جو موقع ایک شے یا ایک وجود کے شروع ہونے کا ہے۔ وہ ایک نقطہ ابتدائی ہے۔ اور جہاں اس کا خاتمہ ہوتا ہے۔ وہ نقطہ انتہائی ہے۔

شروع اور خاتمہ میں ایک مسلسل نسبت ہوتی ہے۔ جسے یہ دونوں نقطے پورا کرتے ہیں۔ یا یہ کہ ایسی نسبت ان دونوں نقطوں میں متلازم رہتی ہے۔ بعض کے خیال میں نقطہ سے مراد صرف منہائی خط ہی ہوتا ہے۔ اس تعریف سے نقطہ شروع مکمل جاتا ہے۔ اگر ہم منہائی خط ہی نقطہ قرار دیں تو اس میں بھی قباحت نہیں۔ مگر جہاں سے ایک خط شروع ہوتا ہے۔ دراصل وہ بھی ایک نقطہ ہی ہے۔ اگر منہائی خط سے ہم ایک دوسرا خط شروع کریں گے تو گویا ہم نے انتہائی نقطہ سے دوسرا خط شروع کیا۔ جو ثبوت اس امر کا ہو گا۔ کہ ہر شروع میں ہی ایک نقطہ ہی ہوتا ہے۔

اگر یہ مان لیا جاوے۔ کہ ہر شروع یا ہر ابتدا میں بجائے خود ایک منتهی حد ہے۔ تو یوں کہا جاوے گا۔ کہ ہر منتهی حد باعتبار منتهائے نقطہ کے ایک ابتدائی نقطہ رکھتی ہے۔ جس کا دوسرا نقطہ دوسری حد منتهائی ہوتی ہے۔ اگر ہم چند خطوط ایک ہی لین لین میں کھینچیں۔ تو ثابت ہو جاوے گا کہ دونوں نقطوں میں کس قسم کا تلامذہ پایا جاتا ہے۔ مثلاً

بلکہ بصورتی یہ سارا کئی ہر کردار اصل نقطہ کا کوئی وجود ہی نہیں۔ اس بل کو کہ جہاں سے ایک خط شروع ہوتا ہو وہ درحقیقت خط ہوتا ہو۔ اور جہاں پر ایک خط ختم ہو جاتا ہو۔ وہ بھی خط ہی ہے۔ اگر ہم ایک خط کے اجزاء صفر کرتے جاویں۔ اور انکی مقدار کم کم کرکیں۔ تو نام ایسے اجزاء کے صفر بجائے خود خطوط ہی ہونگے۔ اور جنہیں نقطہ قرار دیا جاتا ہے۔ وہ بھی انہیں خطوط میں شمار ہو جاوے گے۔ فرض کر دہم نے اس خط کو ۱۲ مساوی حصوں پر تقسیم کیا ۱-۲-۳-۴-۵-۶-۷-۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲۔ تو جیسے دو اور گیارہ نمبر کے خطوط ہیں ایسے ہی ایک اور بارہ نمبر ہی خطوط ہونگے۔ کیونکہ ان دونوں خطوں کے شروع اور انتہائے موجودی یا موجودی کیفیت ہی انہیں خطوط ۱۱ اور بارہ میں شامل ہے۔ اگر یہ خط محو کر دیا جاوے تو کوئی نقطہ ہی باقی نہیں رہے گا۔ مثلاً

ہر ایک حصہ میں انتہائی یا ابتدائی نقطہ قائم ہو سکتی ہیں۔ یا یہ کہ پہلے سے ہی موجود ہیں۔ تخطیط یا کتنش سے خود بخود ان کا اظہار یا احساس ہو جاتا ہے۔ ۱۲۔

پہلے خط کا انتہائی نقطہ دوسرے خط کا شروع ہے۔ علیٰ ہذا القیاس دوسرے تیسرے۔ چوتھے اور پانچویں تک یہی سلسلہ برابر چلا جاویگا۔ اگر ہم ان ہر پانچ خطوط کا سلسلہ آپس میں ملا دیں تو تمام درمیانی۔ ابتدائی۔ انتہائی نقطے ایک ہی نقطے میں شامل ہو کر خط مسلسل بن جا دیں گے اور اسوقت یہ نہیں کہہ سکیں گے کہ اس خط کے درمیان میں بھی نقطے ہیں۔ سوائے اسکے کہ ہم اس راہ مذہب کے معتقد ہوں کہ

دہر خط چند نقاط سے مولف ہوتا ہے۔

» یا یہ کہ جب چند نقطے ملا دیے جاتے ہیں۔ تو ایک خط بن جاتا ہے۔ اس مذہب کے تالکین کے خیال میں جطر ح ذرات سے اجسام مرکب ہیں۔ اس طرح خطوط بھی نقاط سے مولف ہیں۔ انکے نزدیک مثلاً جہان نقطوں کو ملا دیا جاوے۔ تو خط ————— بن جاتا ہے۔ چونکہ نقاط مقدم ہیں۔ اور خطوط مابعدی صورت اس واسطے کہا جاویگا۔ کہ ہر خط کی بنیاد یہی نقاط ہیں۔ جیسے صورت ہو یہ مسلمہ ہے کہ ہر وجود یا کیفیت محسوسہ کا ایک شروع اور ایک خاتمہ ہوتا ہے۔

جیسے یہ تسلیم کیا گیا ہے۔ ایسے ہی یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے۔ کہ:-
دہر شروع محسوسہ کا حشر و خاتمہ ہوتا ہے۔

جو وجود یا جو کیفیت ہمارے احساس میں آتی یا آچکی یا آنے والی ہے۔ اگر اسکا کوئی شروع ہے تو خاتمہ ہی ہے۔ عام اس سے کہ ہم اس شروع یا خاتمہ سے خود واقف ہوں یا نہیں۔ ممکن ہے کہ ہم اسکی یا کیفیات کے شروع تو جانتے ہوں۔ لیکن ان باتوں سے ہمیں کوئی آگاہی نہ ہو یا ایک وجود اور ایک کیفیت کا خاتمہ تو ہم جان سکیں۔ لیکن اسکے شروع سے ناواقف ہوں۔ اور اکثر ایسے وجود

ہے جو ایک شروع رکھتا ہوں لیکن وہ نہیں جانتا کہ ایسا شروع کب ہوا تھا۔ اسکی زندگی کا خط صوبہ نیا پر کھینچا جاتا

یا ایسی کیفیتیں ہی ہونگی جنکے شروع اور خاتمہ سے ہم اب تک ناواقف ہیں جیسے صبح
وجود اور کیفیتیں ہوتی ہیں۔ ایسے ہی انکے شروع اور خاتمے ہی ہوتے ہیں۔ وجود یا
اشیا مری کے شروع اور خاتمے ہی مری ہی ہوتے ہیں اور اشیا یا غیر مریہ
کے غیر مری۔

دنیا کا جو مجموعہ ہے۔ اسکے درمیان جو کچھ پایا جاتا ہے۔ وہ اُسکے اجزائے
صغیرہ اور کبیرہ ہیں۔ اس حساب سے یوں کتنا بڑیگا۔ کہ
”دنیا اجزائے صغیرہ اور کبیرہ اور کیفیات صغیرہ یا کبیرہ سے سولف ہے
یا انہیں اجزائے کا نام دوسرے الفاظ میں دنیا ہے۔ ہم کیفیت شروع اور خاتمہ کے
مقابلہ میں ایک اور سلسلہ ہی پاتے ہیں۔ جیسے جزی اور کلی کے نام سے تعبیر کرتے
ہیں۔ کوئی ایسی کیفیت نہیں کہ جسکا جز یا کلی ہو۔ ہر جز کیواسلے ایک کلی ہوتا ہے۔
اور ہر کلی میں جزیات ہیں ہر جزی اپنے کلی کا ثبوت ہے۔ اور ہر کلی اپنے جزیات
پر شہادت ہر جزی کلی میں ایک نسبت ہے۔

بقہ حاشیہ۔ جسے وہ ہوش میں آکر محسوس کرتا ہو۔ لیکن اگر اُس سے پوچھا جاوے کہ تمہارا شروع کب اور کس طرح
ہوا تھا۔ تو وہ آدھ تک جواب نہیں دے سکیگا۔ سوائے اسکے کہ اور بچوں کے شروعات دیکھ کر اپنے شروع پر
بھی نظیر استعمال کرے۔

۱۵۔ یہ بحث کی جاتی ہے کہ:-

”کل مقدم ہے“ یا ”جزو مقدم ہے“

یہ تو بالکل صاف ہے۔ جہت کہ کلی ہو جزیات کا ہونا ناممکن ہو۔ لیکن یہ نہیں کہا جاوے گا۔ کہ پہلے کلی کا وجود ہوا اور
پھر جزیات کا۔ خلاف اسکے یہ کہا جا سکتا ہے کہ:-

”جزویات سے کلی بنتا ہے۔

ہم دنیا کی کیفیات میں صریحاً پاتے ہیں کہ ہر وجود اور ہر کیفیت کا شروع جزیات سے ہی ہوتا ہے۔
اجسام جمادات سے مرکب ہیں۔ تمام کے تمام جزیات ہی ہیں۔ خیالی اور ذہنی کیفیتیں بھی جزیات سے ہی
کیفیت کلی حاصل کرتی ہیں۔ قدرتی سامان ہی اس پر شاہد ہے۔ گو ہماری سامنے قدرتی مواد یہ حیثیت کلی کے

جزیات میں وہ تمام کیفیتیں بغیر کیفیت مقدار کے پائی جاتی ہیں۔ جو انہیں کے کل میں ہوتی ہیں۔ کل میں ہیئت مجموعی وہ تمام کیفیتیں موجود ہوتی ہیں۔ جو اسکے اجزاء میں مشاہدہ کی جاتی ہیں۔ پانی کے ایک قطرہ اور آگ کے ایک خفیف شعلہ اور مٹی کے ایک ذرہ اور ہوا کے ایک جھونکے میں وہ تمام کیفیتیں پائی جاوینگی جو انکے کل میں موجود ہیں۔

ہر کیفیت میں دو قسم کی کششیں پائی جاتی ہیں۔
 ”اثباتی“ ”منفی“

اثباتی وہ کششیں ہیں جن سے ایک کیفیت یا ایک وجود ثابت ہوتا ہے۔ اور منفی وہ جو ایک وجود یا ایک کیفیت کی نفی کرتی ہے۔ تمام مادی شےیں یا مادی کیفیتیں جو ہمارے ارد گرد پائی جاتی ہیں اور جنہیں ہم محسوس کرتے ہیں۔ وہ اثباتی اور منفی قانون کے تابع ہیں۔ ہر مادی وجود یا محسوسہ کیفیت شروع اور خاتمہ رکھتی ہے۔ دنیا کے مجموعہ میں جس قدر مختلف نوعیں پائی جاتی ہیں۔ وہ اس مجموعہ اعظم کے جزیات صغیرہ اور بکیرہ ہیں۔ چونکہ ہم بوجہ اجزائے صغیرہ یا بکیرہ ہونے کے اپنے مجموعہ کی کیفیت تامہ سے پورے طور پر ماہر نہیں ہیں۔ یا نہیں ہو سکتے۔ اس واسطے ہمیں مجموعہ اعظم کے مقابلہ میں ہمیشہ انہیں مل جزائے صغیرہ اور بکیرہ سے استدلال کرنا پڑتا ہے۔
 جب ہم یہ کہتے ہیں کہ:-

”ہر جاندار کی واسطے موت لازمی ہے۔“

”یا ہر کیفیت محسوسہ کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔“

”یا سب کیفیات محسوسہ فانی ہیں۔“

تو ہمارا یہ کہنا اس اعتبار سے نہیں بلکہ ہم نے کل جانداران کو مرتے دیکھا ہے۔

یقیناً حاشیہ۔ لایا گیا آتا ہے۔ لیکن ان کی ایلف اور ریب ہیں یقین دلاتی ہو۔ کہ وہ چندا جزا کا مجموعہ

ہیں۔ یہ منظر ہمیں اس بحث پر لے جاتا ہے۔ کہ جزئی علی سے مقدم ہے۔ ۱۲۔

یا تمام کیفیات محسوسہ کا ہمارے سامنے خاتمہ ہوا ہے۔ یا سب محسوسہ کیفیات کا
افنا ہمارے مشاہدہ میں آچکا ہے۔ بلکہ باین اعتبار کہ ہم نے اس مجموعہ اعظم کے
اجزائے کثیرہ میں پرآن ایسے ہوتے دیکھا۔ اور مشاہدہ کیا ہے اور اس میں لیل
سے کہ ہم خبری اور کلی میں ایک تلازمہ کے ہی مقربین ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ :-
”جب جزیات میں یہ انقلاب لازمی ہے۔ تو
”کلی یا مجموعہ اعظم میں ہی لازمی ہوگا۔

ہم اپنی ہی زندگی میں بہت سے کام کرتے ہیں۔ ہمارے ہر کام کا جیسے شروع
ہوتا ہے۔ ویسے ہی ایک خاتمہ ہی ہوتا ہے۔ اس طرح ہم اور کاموں کی نسبت
بھی خیال کر سکتے ہیں۔ ہم جو کام کرتے ہیں۔ وہ ایک صورت میں ہمارے اجزاء
میں جیسے ہمارے اجزاء باری باری ختم ہوتے جاتے ہیں۔ ایسے ہی ہم بھی
دو جو بمقابلہ ان کے مجموعہ اعظم ہیں۔ ایک وقت ختم ہو جاویں گے۔ ایک
ظافر کتاب ہے۔

”ہم پیدا ہونے کے ساتھ ہی مرتے ہی جاتے ہیں۔
یہ بالکل سچ ہے۔

زندگی یا وقت کا جو عرصہ گزرتا ہے۔ وہ ہمارے مجموعہ زندگی میں سے کم ہو
ہو کر ہمیشہ کیواسطے باعتبار اس دنیا کے مرجاتا ہے۔ جب تمام وقت گزر جاتا ہے۔

طرح ہر وجہ ہر کیفیت کا خاتمہ یا انہماک پر شروع کدش یا طرز کے تابع ہوتا ہے۔ تمام وجود ان تمام کیفیات کا
شروع تدریج ہوتا ہے۔ اور تدریج ہی ہوتا ہے۔ چونکہ ہر شروع اور ابتدا کی چنا سبب کے کولج ہے۔ اس واسطے ہمیشہ
اسباب کے مطابق۔ تدریج میں متقی ہوتی رہتی ہے۔ جو کسی ایک شروع کا فن تدبیر کا پابند ہے۔ جو کسی ایک خاتمہ ہی
ہے۔ کوئی وجود اور کوئی کیفیت ہے۔ اس کا انحطاط کیا ہی دفعہ میں ہوتا ہے۔ نہ جزیات کا انحطاط یا خاتمہ ہی
نہ نہ ہوتا ہے۔ ہر طرح کی کیفیت ہی ہوتا ہے۔ اور نہ ہی جلد ہی ختم ہوتی ہے۔ ایک ہر طرح ہوتے ہی جیسو تھی کرتا جاتا ہے
دیسی ہی منزل میں ہی آتا جاتا ہے۔ ایک ہر پیدا ہونے کے ساتھ ہی بڑھتا اور شفق پاتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی بعض
مواد اور کیفیات میں کمی ہی آتی جاتی ہے۔ پھر ترقی کے اسباب یا مواد ایک ہر خاص ہر چوکھڑے جاتے ہیں۔ اور انحطاط

تو ہم خود ہی اپنی موجودہ حیثیت میں باقی نہیں رہتے۔ اسی کا نام ہمارے مقابلہ میں موت اور فنا ہے۔

جب ہم بندہ بن کر رہتے ہیں۔ تو اس کا نام موت صغرا ہے۔

اور جب یہ ہیئت مجموعی ہمارا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ تو اس کا نام موت کبرا ہے۔

اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ جب ہمارے ہر ایک مجموعہ اعظم کی واسطے ترتیبیت اجزائے صغیرہ اور اجزائے کبیرہ کے ایک خاتمہ یا ایک انجام ہے تو پھر کسی نہ کسی سدا ایک آخری مجموعہ اعظم کی واسطے بھی کوئی نہ کوئی خاتمہ ہو گا یا ہونا چاہئے۔ (جسے خاتمہ اکبر کہا جاویگا۔)

مجموعہ اعظم کا نہ تو ہم نے شروع دیکھا ہے۔ اور نہ ہی ہم اسکے خاتمہ سے واقف ہیں۔ لیکن جب اس کی خزیات کا جن سے ادب ہی بڑے بڑے اندوئی یا ضمنی مجموعے مرتب ہیں۔ شروع اور خاتمہ ہوتا ہے تو اس نظیر سے ہم اس نتیجہ پر آسانی سے پہنچ سکتے ہیں۔ کہ اس مجموعہ کا بھی شروع ہو گا جب شروع ہو گا تو اس کا خاتمہ بھی لازمی ہے۔ ایک وجود کے شروع کے نہ جاننے سے ہم اسکے خاتمہ سے انکار نہیں کر سکتے۔ اگر مجموعہ اعظم کا کوئی خاتمہ نہیں یا نہیں ہونا چاہیو۔

انفیہ حاشیہ۔ کامل ہونے لگتا ہے۔ یہاں تک کہ تمام مادی کیفیات اہل ہو کر ہو کر وجود فنا ہو جاتا ہے۔ جب کسی یہ کہنا جاتا ہے کہ فلاں خاتمہ یک لخت ہو گیا۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں لیا جاتا۔ کہ تدبیر کو انقطاع کوئی نہیں رہا ہے۔ تدبیر کو انقطاع اور تبدیلی پر پائش کوئی شروع ہو جاتا ہے۔ جو خاتمہ ہوا ہے۔ وہ تدبیر کو انقطاع یا تدبیر کو خاتمہ ہی کے تحت ہوتا ہے۔ اس سے متنبہ ہیں یہ نہیں کہنا چاہئے کہ کوئی خاتمہ یک لخت ہوا ہے۔ یا کوئی خاتمہ یک لخت ہی ہو سکتا ہے۔ ہر خاتمہ ایک مدت یا ایک عرصہ کا پابندی جس کا عمل بند ہو جاتا ہے۔

اسے یہ بحث طویل و پیچیدہ ہے کہ قانون قاسمی جو اس وقت اس مجموعہ پر جاری اور شریعہ ہے درحقیقت ہم فنا ہو جاتے ہیں۔ یا کسی نہ کسی صورت میں باقی رہتی ہیں۔ بہت سے لوگ یہ اعتقاد رکھتے ہیں۔ کہ جو کچھ ہم محسوس کرتے یا پاتے ہیں۔ وہ تمام فانی ہے۔ فنا کے عمل میں اسکے خلاف بہت سے لوگ گمراہی اختیار کرتے ہیں۔

تو ہمیں یہ احتمال لازم آئے گا اندیشہ ہے کہ دنیا کے موجودہ اجزائے صغیرہ اور کبیرہ اس مجموعہ اعظم کے اجزا نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ لازمی ہے کہ جو کل کی کیفیت ہو وہی جزیات میں بھی پائی جاوے۔ جب کل کا کوئی خاتمہ نہیں ہے۔ تو اجزا کا کس طرح ہو سکتا ہے۔ حالانکہ ہم شایدہ کے ذریعہ یقین کئے ہوئے ہیں کہ اجزائے صغیرہ اور کبیرہ اس مجموعہ اعظم کا خاتمہ لازمی طور پر ہوتا رہتا ہے۔

یہ ثابت ہے کہ :-

”جو کام ہم شروع کرتے ہیں کبھی کبھی نہ اسکا خاتمہ ہوتا ہے۔“
 ”جو قدرتی کام شروع ہیں یا شروع ہوتے ہیں۔ اُن میں سے ہی اکثر کا خاتمہ ہوتا ہے۔ یہ دونوں مشاہدات ہمیں اس طرف جانے کا اشارہ کرتے ہیں کہ جس مجموعہ اعظم میں ہم رہتے ہیں وہ بھی پایدار نہیں ہے۔ اس میں بھی ایک خامی ہے۔ جس

بقیہ حاشیہ :- اور کسی کیفیت کو فنا حقیقی لازمی نہیں ہے۔ فنا مجازی ہوتی ہے جتنی مادی شے ہیں۔ اُن سب کا کسی نہ کسی دیگر حالت میں۔ استحالة ہوتا رہتا ہے۔ اہل فلازم نہیں آتی مان یہ ضروری ہے کہ ہم ایسی استحالی کیفیات کو کما حقہ واقفیت نہیں رکھتے۔ انسان کا جسم مادی ہے۔ مرنے پر اسکا شکل تحلیل یا کر بدل جاتی ہے اور جانی فطرت کسی اور کیفیت کے ساتھ ملکر کوئی اور صورت اختیار کرتے ہیں۔ کوئی کما کیفیت اور کوئی سادہ جو لے لو۔ پایا ایسا ہی جاتا ہے۔ کہ نہیں فنا حقیقی نہیں ہے بلکہ اگر فنا حقیقی ہو تو مادہ اشکال یا اور مواد میں مستحیل نہ ہو سکیں۔ حالانکہ ایسا ہر وجود کیساتھ متلزم ہے۔ اس کی بعض نے یہ نتیجہ بھی نکالا ہے۔ کہ چونکہ فنا حقیقی کسی وجود کا خاصہ لازمی نہیں ہے اس واسطے یہ سلسلہ یوں ہی چلا جاوے گا۔ اور یوں ہی چلا آئے گا۔ ہماری رائے میں یہ تاویل درست نہیں ثابت ہے کہ جب جزیات میں ایسی فنا موجود ہے۔ تو اسکی مجموعہ اعظم کی واسطے ہی لازمی ہے۔ یہ جذبات ہیں کہ ایسی فنا مجموعہ اعظم کی اس شکل میں تبدیل ہو جاوے لیکن یہ کبھی نہیں کہا جاسکتا کہ اس مجموعہ اعظم کا کوئی خاتمہ یا کوئی انجام ہی نہیں۔ انہی اجزائی عالم کی تحلیل اور تبدیل ہوتی ہے۔ وہ معلوم اصلاً معلوم کیفیات میں منتقل ہو جاتی ہے۔ ہم اس کو قیاس کر سکتے ہیں کہ جب مجموعہ اعظم کا خاتمہ ہوگا۔ تو اسکا کیفیت مستحیل اور شہدہ ہی کسی اور شکل لیتے۔ اور نیچے پر ہو جو کیفیت استحالة جزائی صغیرہ یا اجزائی کبیرہ مجموعہ اعظم میں لائی جاتی ہے چونکہ اسکا بہت سا حصہ ہی لامعلوم ادراک ہوتا ہے۔ اس واسطے مجموعہ اعظم کی کیفیت فانی ہوا اگر لامعلوم ادراک خیال کریں گے کہ تو اس میں کوئی قبح نہیں۔ یہ ممکن ہے کہ جب مجموعہ اعظم کا خاتمہ ہو۔ تو ہم بعض آلات اور بعض فیاض کی کچھ نہ کچھ معلوم اور دیر انداز ہو سکیں

طرح انسانی اجسام رفتہ رفتہ گھٹتے گھٹتے دائرہ موت میں آجاتے ہیں۔ اس طرح کل مجموعہ اعظم ہی اپنی اجزائے کی تدریجی رفتار کا نقش قدم لیکر خاتمہ میں آجاویگا۔ موت اور خاتمہ صرف جاندار اجسام کیساتھ ہی مختص نہیں ہے۔ جو اجسام اور جو کیفیتیں بے جان کبھی جاتی ہیں۔ اُن میں ہی موت اور خاتمہ کا عمل جاری رہتا ہے۔ اور بصورت خاتمہ کے انکی تحلیل اور تبدیل بھی ہوتی رہتی ہے۔ اُن کا بیان ہونا انہیں اس مجموعہ اعظم کے دائرہ سے باہر نہیں نکال سکتا ہے۔

حکما کے نزدیک اس کلی خاتمہ کا نام خواہ کچھ ہی ہو مذہب کی اصطلاح میں اسے حشر اعظم یا قیامت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ہر مذہب میں یہ کہا گیا ہے۔ کہ ایک نہ ایک وقت میں کسی نہ کسی بیج پر اس دنیا کا خاتمہ ہونے والا ہے۔

مذہبی فلسفہ میں ایسا عقیدہ اس عقیدہ پر روشنی ڈالتا ہے۔ کہ حکما اور مذہب میں اصولی امور کے متعلق کہاں تک اتحاد ہے۔ قیامت کے معنی تو ہونیکے ہیں۔ جسے دوسرے الفاظ میں ثابت اور روشن ہونیکے معانی میں بھی تاویل کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ مجموعہ اعظم کے خاتمہ سے کیفیت عایدہ جدیدہ کا کافی اظہار ہو جاویگا اس واسطے مذہب میں اسے مشاہدہ کامل کر بھی تعبیر کرتے ہیں۔ جب ہم بائیان یا معتقدان مذاہب کے زبانی یا الفاظ میں مجموعہ اعظم کے خاتمہ کا ذکر سنتے ہیں۔ تو ہمارے دلوں میں شکوک اور شبہات پیدا ہوتے ہیں اور ہم بجائے مزید تحقیق کے جلد بازی میں مختصر ہونا زیادہ تر پسند کرتے ہیں۔ یہ جلد بازی درحقیقت اس امر کا نتیجہ ہے۔ کہ ہم نے مذاہب کی فلسفی پر غور نہیں کی۔ اور فلسفہ سے اسے بہت دور سمجھا ہے بعض وقت یہ خیال کیا جاتا ہے۔ کہ مذہبی فلسفہ کی بنیاد صرف عقیدہ پر ہی ہے۔

بقیہ حاشیہ۔ چونکہ سرت ہم ہی رجعت اجزائے صغیرہ اور مجموعہ اعظم کے دائرہ خاتمہ میں ہوگی۔ اس واسطے ہمیں کسی کیفیت عایدہ جدیدہ کا کافی علم نہیں ہو سکتا۔ بلکہ علم کافی یا ناقافی نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کو یہ لازم نہیں آتا۔ کہ ایسی کوئی جدید عایدہ کیفیت نہ ہو۔ یہ عداوت عدم علم تو مستلزم عدم شے نہیں۔ یہ تو مجموعہ اعظم کی کیفیت عایدہ جدیدہ ہوگی۔ ہم مذہب اسی عالم میں اپنے استحلال دیکھتے ہیں۔ کہ ان کی کیفیات عایدہ جدیدہ کا علم ہی صدیوں کے تجربہ و مشاہدہ کے بعد ہوا ہے۔ ۱۲۔

عقیدہ میں کوئی چون و چرا نہیں ہو سکتی۔ بیشک مذاہب چند عقاید کا مجموعہ ہیں۔ لیکن یہ کہنا یا یہ مان لینا کہ اُن عقاید کی کوئی بنیاد نہیں ہوتی۔ ایک وسیع بدظنی کتاب پر ممکن ہو کہ ہر مذہب میں فلسفہ کی طرح چند عقیدے کے کمزور دلائل پر ہی مبنی ہوں۔ لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مذاہب کے سب عقیدے کسی حدود دلائل سے باہر ہوتے ہیں۔

خاتمہ مجموعہ اعظم کا بھی ایک مذہبی عقیدہ ہے۔ یہ ویسے ہی دلائل کے تابع ہے۔ جیسے کہ اس بارہ میں حکیموں کا عقیدہ ہے۔ بعض ہیئت دانان زمانہ حال نے اسپریشنی ڈالی ہے۔ کہ آفتابی حدت میں دن بدن کمی آتی جاتی ہے۔ اور کسی روز آفتاب کی حدت اور نور ہی طاقت بالکل گھٹ جاوے گی۔ مذاہب پرست اگر یہ مسئلہ بیان کرتے تو اسکے ساتھ تجربی اور مشاہداتی دلائل کیساتھ اعتدالی اور جبروتی دلائل ہی لاتے ہیں۔ ایک یہ بھی فرق ہوتا ہے کہ فلسفہ مذاہب میں ہمیشہ عام دلائل سے کام لیا جاتا ہے۔ جن میں بہت کچھ اخلاقی فلسفہ کا مواد بھی ہوتا ہے۔ نہ تو اُن میں منطقی بحث ہوتی ہے۔ اور نہ ہی طبعی استدلال لیکن جب انہیں محک علمی پر رکھا جاتا ہے۔ تو اُن کا اکثر حصہ کھراکل آتا ہے۔

اگر ہم تمام عقائد مذہبی اور اخلاقی لحیحات کا مقابلہ کریں۔ تو ہمیں پتہ لگ جاوے گا۔ کہ مذہبی عقاید کا اکثر حصہ اخلاقی میں پایا جاتا ہے۔ صرف ایک یا دو مذہب یا خدا کو آخر کا عقیدہ باقی رہ جاتا ہے۔ اور اگر بہ نظر امعان دیکھیں تو یہ شکل بھی حل ہو جاتی ہے جو اخلاقی فلسفہ اور لئیکل سائنس کی بحثوں میں یہ مان لیا گیا ہے کہ :-

”فلسفہ کیواسطہ استدلال کو طریقہ جدوجہد نہیں۔ اخلاقی فلسفہ میں اُن دلائل پر کام نہیں لیا جاتا جن پر فہم لفظی میں استدلال کرتے ہیں مذہبی فلسفہ میں مفاید کی جستجو کل دلائل کا انحصار اور دونوں :- ”۱۔ خدا“ اور ”۲۔ باقی مذہب“ پر ہوتا ہے۔ ہر عقیدہ کی مانند برسرط ہونی ہو کہ اسے کون ماننا چاہیے۔ پر عمل قریبا ایسی ہی ہوتا ہے۔ جیسے اخلاقی فلسفہ کا کام ہو کہ اخلاقی فلسفہ میں یہ درامد سازی جنہیں نہیں ہونے۔ مگر مذہب کی طریت کہنا ہوتا ہے۔ کہ ایسا ہی ہونا چاہیے۔ یا کہ اس فلسفہ میں بھی دلائل کا ایک خاصہ طریقہ ہوتا ہے۔ اور جانا ہو کہ کسی اخلاقی فلسفہ پر کتنا ہو کہ :-

مادہ نیا یا سوسائٹی کے انتظام اور اغراض تمدن کی واسطے لازمی ہے۔ کہ منجملہ افراد متفرقہ کے کوئی فرد خاص ہی نہ ہو۔ یا کسی فرد یا افراد خاصہ کے ماتمین کل انسانوں کے امور تمدنہ تفویض رہیں اس طریق عمل یا اس تعلیم سے تخصیص کی ضرورت ثابت ہے۔ یہی بحث کہ انسانوں میں سے ہی ایسی شخصیت ہو سکتی ہے۔ یا انسانوں سے کہیں باہر کسی اور واسطے طاقت سے ہی کام لیا جاسکتا ہے تو ہمیں انسانوں کی تاریخ و ضاحت سے بتلائی ہے۔ کہ انسانی جماعتیں ہمیشہ اس بات کی تلاش میں رہتی ہیں۔ کہ کس کو یہ خصوصیت دیجاوے۔ تو ہم پرستی بہت پرستی سب اسی تلاش کے مقدمات تھے۔ اور اگر وحدت کا مسئلہ درست ہو۔ تو ان سب تحقیقاتوں کا جائزہ ہے۔ انسان تمدنی معاملات میں ہمیشہ نیچے سے اوپر جاتا۔ اور اپنے ہی میں سے ایک یا چند افراد کی بعض امور کے واسطے تخصیص کرتا ہے۔ بعض افراد نے کبھی کبھی کوشش اور یہ ہمت بھی کی کہ سب لوگ مطلق العنان ہو جاویں۔ کوئی کسی کا پابند نہ رہے۔ لیکن بالحد کے تجربوں نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ روش مفید نہیں ہے۔ بعض لوگ حکومتی پابندیوں

بقضہ حاشیہ، "بد باری خاصہ انسان کا ہے۔ تو وہ درحقیقت ایک مختتم حکم دیتا ہے۔ مذہب کتاہر کہ میں تمہیں خدا کی جانب سے (جو علت الحلل ہے) یہ حکم دیتا ہوں۔ اخلاق کتاہے۔ کہ میں تمہیں یہ حکم اس واسطے دیتا ہوں۔ کہ میں نے حقائق الاشیا پر غور اور بحث کر کے تمہارے واسطے اسکی خصوصیت ثابت کی ہے۔ مذہب کی بعض وقت یہ بدستی ہوتی ہے۔ کہ لوگ اخلاقی جہت سے تو انہیں امور امعا مال کی تصدیق کرتے ہیں۔ جو مذہب سکھاتا ہے۔ لیکن جب مذہبی جنگ میں انہیں عقیدوں کے نام سے پیش کیا جاتا ہے۔ تو لوگ خوف ہو جاتے ہیں۔ اگر ایک ایسی کتاب بنائی جائے جنہیں ایک طرف اخلاقی تعلقات اور دوسری کالم میں مذہبی عقائد ہوں۔ تو شاید بہت ہی کم اختلاف باقی رہ جائیگے۔ ان طرف ایک مذہبی اور غلط کے وجود کی قید انوکھی ثابت ہوگی۔ اور یہی اصلہ آمد و رفتوں کی گھبراہٹ کا باعث ہے۔ — ۱۲ —

سے تو گھبراتے ہیں۔ لیکن جب اپنے خاندان کی چار دیواری میں جاتے ہیں۔ تو پھر اسی کے پابند ہو جاتے ہیں۔

لوگ روز دیکھتے اور پاتے ہیں۔ کہ ہر شروع کا ایک خاتمہ ہی ہوتا ہے۔ ہر سستی کے ساتھ فنا کی پہنچ ہی لگی ہوئی ہے۔ لیکن جب مجموعہ اعظم کے فسادِ خاتمہ پر آتے ہیں۔ تو ان سب مشاہدات سے الگ ہو جاتے ہیں۔ تاں کون جزئی اور کلی کے ہر موقع پر متحرک ہوتے ہیں۔ لیکن جب اس مرحلہ پر آتے ہیں۔ تو ان تمام پہلے اور قریبی اعتراضات سے منحرف ہو جاتے ہیں۔ ہم جزئی انقلابات اور خاتموں کو صرف حسرت کا ہی سبق نہیں لیتے۔ بلکہ ہمارے اخلاق پر بھی انکا بہت کچھ اثر ہوتا ہے۔ جب جزئی انقلاب اور خاتمہ ہمارے اخلاق اور عادات پر موثر ہے۔ تو مجموعی خاتمہ کا خیال اور نظارہ اس سے بھی زیادہ موثر ہو سکتا ہے۔ مذاہب ہی نہیں بلکہ حکیموں کا گردہ بھی اس واسطے چند کے ہمین ان حادثات کے متعلق ہمیشہ اس دلیل سے توجہ دلاتا ہے کہ ہم اپنے اخلاق اور عادات کی اصلاح کریں اور سوچیں کہ ہماری ہستی کے جزئیات اور اسکا مجموعہ اعظم کیا حقیقت رکھتا ہے اور مادی اجزا کے مقابلہ میں روحانی کیفیتوں کا حشر کیا کچھ ہو سکتا ہے بحث اور جھگڑا نہ کرو بلکہ محض دل سے دنیا کے دلچسپ منظر کا نقشہ کرو۔

تمام شد

حصہ ۱۵ (۱۵)

تمام شد
جزئیات اور عادات